EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

YAZ 2001 · YIL: ONDÖRT · SAYI: KIRKDÖRT

İ Ç İ N D E K İ L E R

DEFTER'den
Bülent Somay, Semih Sökmen
7

"YENİ " EKONOMİ KOŞULLARINDA "İNSAN"
Hasan Ünal Nalbantoğlu
11

FEMİNİZMİN İKİLEMLERİ
(TEORİDE AŞILABİLİR Mİ?)
Gülnur Acar Savran
33

BEDENİMİ ALABİLİRSİN,
TABİİ, RUHUMU DA!
Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları
Kemal Sayar
75

HİÇBİR YERE AİT OLMAYAN ÖZNE
Bülent Somay
111

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK YA DA ÇOKULUSLU
KAPİTALİZMİN KÜLTÜREL MANTIĞI
Slavoj Zizek
Çeviren: Tuncay Birkan
145

FATURALAR
Necmi Zekâ
177

PSİKANALİZİN GİZLİ EBEVEYNİ:
JOSEPH BREUER
Bella Habib
185

DELİLER GEMİSİ
Albrecht Dürer
201

PSİKANALİZ ÇAĞINDA
DELİLİĞİN TARİHİNE BİR BAKIŞ
Elda Abrevaya
209

HEIDEGGER, ADAM, DÖNÜŞ
Oruç Aruoba
227

ÇAL DEDİM KLARNETÇİYE
Zafer Doruk
242

Ş İ İ R L E R

Mehmet Taner, *24*; Hüseyin Peker, *27*;
Abdülkadir Budak, *70*; Salih Bolat, *72;*
Şükrü Erbaş, *105*; Mahmut Temizyürek, *106*;
Binali Duman, *137*; Funda Tuğrul, *140*;
Bayram Balcı, *181*; Ahmet Orhan, *223*,
Uğur Aktaş, *238*.

DEFTER'den

Defter'in bu sayısı, küreselleşme olgusunun getirdikleri/götürdükleri konusuna odaklanıyor. Günümüzde sistem karşıtı hareketlerin en dinamik kesiminin (Seattle'dan Cenova'ya) enerjisini "Küreselleşme Karşıtı" eylemlerde yoğunlaştırdığı, ancak bu "Küreselleşme Karşıtlığının" açık seçik bir programa ya da üzerinde anlaşılmış bir talepler listesine sahip olmak şöyle dursun, karşısında durduğu küreselleşme olgusunu bile henüz net olarak tanımlamamış olduğu söylenebilir. Bu nedenle, küreselleşmeye karşı muhalefet içinde, bir yandan bu olguda ulus-ötesi sermayenin sınırsız sömürüsünü gören Marksistleri, öte yandan koruma duvarları gerisinde kendi sömürüsünü pervasızca sürdürmeyi hedefleyen yerel kapitalistleri, bir yandan yerel özgürlük taleplerinin ulus-ötesi devasa bir mekanizma tarafından bastırılmasından kaygı duyan özgürlükçüleri, öte yandan ulus-ötesi kamuoyunun "evrensel insan hakları" gerekçesiyle müdahalesinden ziyadesiyle huzursuz olan yerel zorbaları bulmak mümkün. Bu yüzden bu sayıda "küreselleşme" dediğimiz şeyin farklı veçheleri üzerinde durarak en azından bir kapsam tanımı yapmayı, şu tarihsel anda, tabir caizse, "sapı samandan ayırmak" tam olarak mümkün olamayacaksa da, en azından samanlığın nerede ve sınırlarının neler olduğunu belirleme çabasına girmeyi denedik.

Bülent Somay ve Kemal Sayar'ın yazıları, birbirine zıt görünen ama aslında tamamlayıcı olan iki veçhesiyle ilgileniyor küreselleşmenin. Biri küreselleşme ile kapitalizm-öncesi yapıların çözülmesinin özgürleştirici yanlarını ve özgürleşme için sunduğu imkânları irdelerken, diğeri bu yapıların çözülmesiyle birlikte kaybedilen şeylerin altını çiziyor. Biri küreselleşme yüzünden varlıkları tehdit edilen cemaatlerin yasaklayıcı/sınırlayıcı yönlerini vurgularken, diğeri bu cemaatlerdeki dayanışma unsurunu öne

çıkarıyor. İki yazı da, küreselcilik/cemaatçilik biçiminde özetlenebilecek bir uzlaşmaz ikiliğin taraflarından biri olmak yerine –ki zaten günümüz cemaatçiliklerinin tam da küreselleşme karşısında yeniden kurulup biçimlendiğini söyleyebiliriz kolaylıkla–, bu çelişkiyi psikanalitik/psikolojik bir perspektif içine oturtarak, farklı iki bakış açısından birer muhasebe yapmayı seçiyor.

Gülnur Savran, içinde yaşadığımız küreselleşme momentinin, özgül bir muhalefet alanı olan feminizm açısından doğurduğu sonuçları inceleyerek, feminizmde "artık geri gelemeyecek olan" bir politik konumun/konumların eleştirisini yapıyor. Önümüzdeki dönemde feminist hareket için sunduğu politik/teorik çerçeve ise, son on yılda birçok feminist grubun yapmakta olduğu gibi, psikanaliz ile feminizm arasında politik bir bağ kurmak. Savran bu bağı irdelerken özellikle psikanaliz içindeki "Nesne İlişkileri" okulunun feminizm için ufuk açıcı olabilecek özelliklerini öne çıkarıyor.

Hasan Ünal Nalbantoğlu, küreselleşmenin ekonomik parametreleriyle ilgilenerek, "teknoloji toplumu" ya da "bilgi toplumu" gibi kerameti kendinden menkul ifadelerin geçerliliğini sorguluyor ve bu terimlerin üreticilerin kendileri için ne ifade ettiğini inceliyor. "Teknoloji toplumu"nun yarattığı "beyaz yakalı"ların aslında gene de birer işçi, "bilgi toplumu"nun ise aslında "malumat toplumu" olduğu tesbitlerinden hareket eden Nalbantoğlu, "yeni" ekonomik düzenin "insan"la ilişkisinin, bir soyutlama, etik bir genelleme olarak değil, somut, toplumsal ilişkiler üzerinden anlaşılabilecek bir durum olduğuna dikkat çekiyor.

Slavoj Zizek'ten çevirdiğimiz Çokkültürcülük yazısı, küreselleşmenin en önemli kazançlarından biri olduğu varsayılan "farklı kültürel kimliklerin aynı mekânı paylaşması" olgusuna aykırı bir bakış sunuyor. Zizek'e göre, liberalizmin "küreselleşmenin zaferi" olarak sunmaya çalıştığı bu olgu, aslında farklı kültürel kökenlerin katılaşmış kimlikler içine hapsedilmesine, eşitsizliğin "fark" şık-söyleyişiyle gizlenerek meşrulaştırılmasına yol açmaktan başka bir sonuç vermiyor. Zizek bu liberal aldatmaca karşısında sol bir karşı duruşun da ipuçlarını vermeye çalışıyor yazısında.

Doğrudan psikanaliz tarihiyle ilgili iki yazı da yer alıyor bu sayıda. Elda Abrevaya'nın yazısı Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* yapıtının psikanaliz ça-

ğında nasıl okunabileceği; psikanalizin delilik deneyimiyle ilişkisi üzerine. Bella Habip ise psikanalizin ebeveynini soruşturuyor: "Psikanalizi doğurtan" olarak Joseph Breuer ve psikanaliz tarihinin ünlü Anna O. Vakası üzerine kapsamlı bir inceleme okuyacaksınız bu metinde.

Oruç Aruoba'nın "Heidegger, Adam, Dönüş" başlıklı yazısı Saffet Murat Tura'nın *Defter*'in 42. ve 43. sayılarında iki bölüm olarak yayımladığımız "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne" yazısına karşı bir eleştiri/müdahale. Aruoba'nın da belirttiği gibi, Tura'nın yazısı okunarak, bilinerek anlaşılacak bir metin bu.

Küreselleşme, çeşitli veçheleriyle önümüzdeki yılın *Defter* sayılarında sıklıkla belirecek gibi görünüyor: Küreselleşme ve yeni teknolojiler, küreselleşme fonu önünde kültür ve dildeki dönüşüm, küreselleşme koşullarının Türkiye üzerinde yarattığı baskı ve etkiler, sınırlar ve yeni siyasi olanaklar, bizlerin önümüzdeki sayılarda temel ilgi odağında olacak. Her zaman olduğu gibi bu konuda da düşünce ve katkılarınızı bekliyoruz.

Bülent Somay, Semih Sökmen

11

"YENİ" EKONOMİ KOŞULLARINDA "İNSAN"

Hasan Ünal Nalbantoğlu*

"Yeni Ekonomi" koşullarında "İnsan" söz konusu olduğunda, benim gibi, iktisatçı olmayıp da zamanında ekonomi-politik ile haşır neşir olmuş bir sosyoloğun ilk yapması gereken, malûmat toplumu, küreselleşme, yerellik, çokkültürlülük gibi iç içe ve sosyolojinin de gündeminde yer alan gözde başlıkların dışa vurduğu ama aynı zamanda üstünü örttüğü yeni bazı gerçekliklerin eleştirel irdelenmesine girişmektir. Bunun için de iki şey gerekli: Birincisi ve ilk elde akla gelebilecek sorulardan biri, "yeni" olarak nitelendirilen olgular karmaşasının başta iktisadi işleyiş olmak üzere eskinin yeni görünümleri mi olduğu, yoksa geçmişe göre kökten ve nitelik olarak farklı yepyeni insan ilişkileri mi sergilediğidir. İkincisi ise, nasıl algılanırsa algılansın ve kavramlaştırılsın, bu "yeni"nin salt iktisadi süreçlerin işleyişine ve hele özellikle sayıların at koşturduğu iktisat söylemlerinin dünyayı sanal sayısal-matematik tablolar yoluyla resmedişine indirgenemeyeceği gerçeğidir. Bir tür kentsoylu estetiği gibi de yorumlanabilecek olan sayılar fetişizmine kapılıp gitmedikleri sürece bu türden girişimleri gereksiz bulmamız için bir neden yok: örneğin, son on yılda dünya ticaret hacminin %60 artmış olmasına karşın, gelişmenin alt basamaklarındaki ülkelerin omuzlarına binen borç yüküne ek olarak gelişmiş ülkelerin (örneğin Avrupa Birliği'nin) bu ülkelerin tekstil ve tarım ürünlerine uyguladığı yüksek gümrük duvarları ve başka teknolojik engellerin aynı ülkelerin ticaret hacminin reel olarak azalmasına yol açtığını ya da piyasada itibar sahibi kuruluşların raporlarında 2000 yılında dolar milyonerlerinin sayıca %2.9 artarak 7.2 milyon kişiye, servetlerinin ise %6 artışla 27 trilyon Amerikan dolarına ulaştığını[1] elbette sayılar, ayrıntılı şema ve tablolar üzerinden gösterebiliriz. Ama salt sayıların cazibesine, sonunda da fetişizmine –hele soyut modeller ve şablonlar yoluyla– kapılmak, çağdaş tekno-bilimsel dünyanın biçimlendir-

* Bu yazı ilk biçimiyle, TC. Merkez Bankası, İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü, Eğitim Müdürlüğü'nün düzenlediği, 4-8 Haziran 2001 tarihli ve "Bilgi Teknolojileri, Yeni Ekonomi ve Küreselleşme" altbaşlıklı *Yeni Ekonomi Sempozyumu*'nda sunulmak üzere hazırlanmış olup, değişik bir versiyonu aynı kuruluşun dizisinde, Yeni Ekonomi El Kitabı'nda (Ankara: T.C. Merkez Bankası-İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü Yay., 2001) çıkacaktır. Yazar gösterdikleri anlayıştan ötürü, T.C. Merkez Bankası'nın ilgililerine teşekkürü bir görev bilir.

diği akademik disiplinlerde bazılarına Nobel ödülü aldırsa da, "uzman" sıfatıyla bizlerin toplumsal birçok gerçeklikten kolayca uzaklaşmasını da beraberinde getiriyor. Üstelik, bir tür tekno-bilimsel şizofreninin içine yuvarlanma, dahası bu durumu estetize etme tehlikesiyle de karşı karşıya bırakıyor hepimizi.

Biraz da gereğinden fazla matematik modellemelere dönüştüğünden, bu duruma bir tepki ve yeniden arayış olarak, "kurumsal iktisat" ve "*moral economy*" türünden eğilimler son yirmi yılda iktisat bilimi içinde boy atmadı değil. Ne var ki bu çabalar, matematiksel fiziğin açtığı yolu izleyen ve disipline egemen olan eğilimin baskısı altında olsa gerek, bütün somutluğuyla gerçek toplumsal-ekonomik işleyişin ortasındaki tarihsel insan gruplaşmalarına utangaç göz kırpmaların ötesine fazla geçememiş gibiler. Ne de olsa, bilimciliğin kuru usuna çok çekici gelen ve bu usu bir nebze renklendirdiğinden nerdeyse estetik beğeni kategorisi gibi işleyen rasyonalizm türevi aksiyomlar, postülalar, belki de iktisat alanındaki ilk "sanallık" örneği sayılabilecek tablolar var, ta fizyokratlardan günümüze ulaşan (*Tableau économique*)[2]: örneğin soyut *homo rationalis* ve onun rasyonelliğin kol gezdiği varsayılan pazarda sergilenişi olan "*homo economicus*."[3]

Böyle olduğunu varsaysak bile –ki en azından psikoanalizin kendine rağmen bilmeden yeniden keşfettiği "benlik" (*ego*) parçalanmışlığı ve merkezsizliği böyle olmadığını gösteriyor– pazarın, para ve metaların dolaşımının bizzat kendi işleyişi temelsiz bir biçimde benimsenen aksiyomların varsaydığı kadar ussal mı acaba? Buna kapitalizmin ve modernliğin görece yakın tarihinden çok sayıda örnek getirilebilir – hem makro hem mikro düzeylerde ve daha da önemlisi, rasyonel bir "ego"ya sahip olduğu varsayılan bireyselleşmiş (= *homo psychologicus*)[4] tüketici düzeyinden. Çok geriye gitmeye gerek yok; teknik ve rasyonel açıdan daha iyi düşünülerek tasarımlanmış, deney ve pratikte de işlerliği sınanmış onca görsel teknoloji standartlarının ya da yazılım dilleri ve işletim sistemlerinin nerdeyse bir tür orman yasasıyla işleyen dünya pazarlarında tutunamayışları akla gelsin. Bunu hakça rekabet idealinden hızla uzaklaşan günümüz küresel pazar koşullarında bir tür katil olayı olarak da okuyabiliriz; hem de "iş ahlakı", "toplumsal sorumluluk sahibi yatırım" teranelerine rağmen. Pazar daha kötü standartların en fazla pay almasına yol açacak denli irrasyonel olmasaydı, sıradan tüketici/kullanıcının şimdinin kasırgalı simgeler okyanusundaki yönsüzleşme ve parçalanmışlığına rağmen gündelik yaşamdaki yalın usavuruş ve sağın düşünmesi, iyi malın kötü malı sürmesiyle sonuçlanabilirdi pekâlâ. Ama zamanın para ve kâr hadleriyle ölçüldüğü bir dünyadaki hızlı ko-

şuşturma ve iktidar kavgası buna fırsat tanımıyor. Üstüne üstlük, çalışma zamanının formatlanışına uygun işlemek zorunda kalarak kendini lağveden boş zaman faaliyetleri; hiç zaman olmadığından sürekli yakınılan, olunca da eldeki boş zamanı dolduran hepaynının tekrarı; standart tatil, eğlence, dinlence tüketim kiplerinden doyum alamayarak sıkılan "*corporate*" (şirketleşmiş) bireylerin zamana karşı yarışta sürekli yüzleştikleri "bitmemişliktamamlanmamışlık." Neredeyse kumdan kaleler. Modernliğin şifresini bu bitmemişlikte bulanlar pek de yanılmıyorlar.

Konu "yeni ekonomi" ve yeni dünya düzeni (ya da düzensizliği) içinde "İnsan" olarak saptandığında –ki doğrusu burada insan(lar) değil, dev şirketin yöneticisinden temizlikçisine, banka idare kurulu üyesinden şube memuresine kadar, istençlerinden bağımsız toplumsal koşullar ve ortamlar içinde "çalışanlar", eyleyiciler görmek olurdu–, son çeyrek yüzyılda tüm dünyada ve ülkemizde iş süreçlerinin geçirdiği dönüşümleri gözardı etmemiz mümkün değildir. Bu konuda da, bildik deyişle bir sürü kavram kargaşasından olabildiğince sıyrılmanın yanı sıra, ilk bakışta önemsiz gelebilecek ayrıntılardan, umut vaadetmez görünen ham verilerden önemli şeyler çıkabileceğinin bilincinde olmak da gerekli. Nitekim, Batı ekonomilerindeki dönüşümleri, özellikle de iş süreçlerini, yirmili yılların sonundan beri bu tür bir bilinçle irdeleyen sosyolojik literatüre bu anlayışla yaklaşırsak, bizlere Türkiye için de önemli ipuçları sağlayabileceğini göreceğiz. Şimdi konunun kavram cephesinde görebildiğim bazı karışıklıklara değinecek, ardından şeytanın gizlendiği bazı ayrıntılara dikkat çekmeye çalışacağım.

İlk elde, "ileti" (*information*) ile "bilgi" (*knowledge*) arasındaki sınır çizgisi epey ince olsa da,[5] bu bilgi-iletiyi iktidarla eşitleyen (*knowledge as power*), üstelik onu anında alınır-satılır bir meta olarak gören (*knowledge as commodity*) şu yeni ekonominin ideolojik yoldaşı "*information society*" ifadesini dilimize tartışmasız "bilgi toplumu" (*society of knowledge*) olarak çevirenlere katılamayacağımı belirtmek isterim. Buradaki püf nokta şu soruda yatmaktadır: Günümüzde "ileti", ulaştığı kişinin de edilgin tüketici konumundan çıkıp etkin katılımına olanak tanıyacak bir "iletişim"e (*communication*)[6], dolayısıyla katılıma mı yol açmaktadır, yoksa büyük ölçüde yaşamı "özel" alana hapsolmuş "modern" bireyi içinden biçimlendiren (bu durumda sözcüğü tireleyerek "*in-formation*" demekte sakınca yoktur) bir tarzda mı işlemektedir? İlki olsaydı, "bilgi"den kolaylıkla söz edebilirdik; bunun önkoşulu da iletinin "kamusal alan"da saydam iletişime girebilmesi olurdu; ama günümüzün delice koşuşturmasında, ileti kaynakları bunun böyle olmasını isteseler bile, iletinin sağınlığını tartmak ve değerlendirmek

için gereken özgür zamana kaçımız sahibiz? Bunun nedenleri açık: En başta, yeni iletişim teknolojilerinin –ki bunlar da meta olarak karşımıza dikilmekte– olanaklı kıldığı hızlı iletinin büyük bir oranı pazara güdümlü ve hedef kitlesindeki bireyler üstünde, onların yararlıyı yararsızdan ayırmalarına izin vermeyen, sersemletici bir etkide bulunuyor. Üstelik bunun önemli bir kısmı, kişilerin azıcık zaman ayırıp da üstüne düşündüklerinde zaten tanış, bildik bulacakları şeylerden oluşuyor; eski ama yerinde bir deyişle "*ma'lûmu 'ilân*" (herkesin bildiği).[7] O zaman, yeni cilası kazındığında herkesin bildiği ortaya çıkan "yeni" sıfatlı şeylerin insan ruhunu ne yolla zenginleştireceği, bağımsız ve özgür kılacağı sorusu bir yana, kişinin bilgi dağarcığında ne ölçüde genişleme yaratacağı sorusu da kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Bu nedenle, biraz arkaik kaçsa da, kendi hesabıma, "malûmat toplumu" sözcüğünü yeğliyorum.

İkinci ve çok önemli bir başka nokta: Daha yirmili yılların sonunda Avrupa'da bazı sosyologların keskin gözlemlerine konu olan bir dönüşüm; yani modern toplumdaki işbölümünün giderek farklılaşıp ihtisaslaşarak yeni teknokratik-bürokratik örgütlenmeleri gerekli kılması sonucu yeni bir çalışanlar kesiminin, toplumsal katmanın ortaya çıkması ve giderek şişmeye başlaması.[8] Bu kesim aylıklı "ofiste çalışanlar" (Almancasıyla, *Angestellten*), ya da hızlandırılmış Avrupa olarak görmemizin yararlı olacağı "Yeni Dünya"da (ABD) bazı sosyologların çok yerinde deyişiyle, "Beyaz Yakalılar". Ama dikkat! Bu ifadeyi kullanan ciddi sosyologlar, belki de bu yeni çalışan kesimin kendilerini "mavi yakalılar" karşısında fazla ayrıcalıklı ve üstte görmelerinin, içinde bulundukları gerçeklikle kurdukları bir düşsel ilişkiden ibaret olduğunu (ideolojiden bahsetmiş oluyoruz) ve fazla sevinmemelerini hatırlatmak istercesine, sonuna "işçi" sözcüğünü ekleyiveriyorlar: *white-collar worker*.[9] Yirmilerin Almanyasında ilk gözlemlere konu olan bu kesim, artık tekelci sermaye yanında karmaşık endüstriyel devlet aygıtlarının gerektirdiği yeni teknokratik işbölümünün hatırı sayılır bir parçası olarak, kırklı yıllar Amerikasının "orta sınıfı" olarak karşımızdalar. Ama üretim ilişkilerinde nesnel olarak tuttukları yer ve ofis görevlerinin artan tekdüzeliğinin getirdiği emek niteliksizleşmesi düşünüldüğünde, ne başta ne de şimdi, kol emeğinin bedenleşmesi olan işçilerden hiç bir farkları yok. Kendilerini toplumsal katmanlaşmada öznel yerleştirişleri ise ortadaki bu kesimin ne denli sallantıda olduğunun göstergesi. Bu saptama, iktisatçı, sosyolog, vb. uzman ve akademisyenlerin, kafa ve kol emek güçleri şeklinde yapılan şu fazla basit ve yapay ayrımın ötesinde düşünmeleri gerektiğini de hatırlatıyor. Üstelik, "emek niteliksizleşmesi"yle yalnızca kömür ocağında

değil, şirket gökdeleninin yukarı katlarında da karşılaşabilirsiniz. Günümüzün meslek içi bilgisayarlı eğitim programlarında öğrenilenleri, yazılım paketlerinden çıkan kitapçıkları ve ekranda her zaman çağrılabilen "*help*" dosyalarını bir yana koyup, karşısına, bilgisayarı "oyun" oynarcasına ve yetişkinlerin algısını zorlayan bir hızla öğrenen çocukları dikmek oldukça öğretici olabiliyor.

Yetmişli yılların sonuna yaklaşıldığında, başta "Yeni Dünya" olmak üzere bütün pazar ekonomilerinin dayandığı üretim temellerinin köklü bir dönüşüm geçirmeye başladığını, öncenin sınai, ticari ve hizmet yapılarının nasıl kabuk değiştirdiğini hepimiz biliyoruz. Bunun iş süreçleri üzerindeki en önemli etkilerinden biri de, ilk elde kârlılığı ayakta tutmaya yarayan yeni teknolojik donanımların ve otomasyonların gerektirdiği bilgi-becerilerin (*know-how*) eski emek-gücünü, dolayısıyla mavi-yakalılığı gereksiz kılması, dev çokuluslu şirketlerde bile hep süreceği varsayılan iş güvencelerinin çalışanların ayaklarının altından çekilip alınması olmuştur. Bu arada, zirvedeki endüstriyel kuruluşların bile kârlılık düzeylerini yüksek tutmak amacıyla bu türden düzenlemelerle yetinmeyip, giderek ülke içi ve uluslararası para piyasalarının sanal âleminde oynamaya başladıklarını, sermayenin ülkelerarası dolaşımının üretimden ziyade bu alanda büyük kumarlar oynama yönünde hızlandığını gözlemledik.[10] Halen içinde bulunduğumuz bu gidişin yeni enformasyon teknolojilerinin de katkısıyla artan bir tehlikeyi beraberinde getirdiğini unutmayalım. Geçmişteki "insider trading"ler, devletlerin müdahalesi olmasaydı çok kötü sonuçlanabilecek "Kara Pazartesiler" türünden olaylar halen belleğimizde, her ne kadar "beşer nisyân ile mâlûl" olsa da. Kısmen kendi ağırlıkları altında çöken ama pazar ekonomilerinin teknolojik mantığıyla da çok şey paylaşan planlı ekonomiler ve onlara özgü siyaset, hukuk ve eğitim düzenlemelerinin bıraktığı boşlukta neler olduğuna burada girmeyeceğim; şimdilerde oralarda ekonomik alanın denetimi, pazar ekonomisine özgü değer ve ideolojileri (Batı, demokrasi, vb.) naïf algılamanın nerdeyse anında ironiye dönüşmesiyle birlikte gelen, acımasız ve çoğu kez örgütlü suçla iç içe mücadelelere sahne olmayı sürdürüyor.

Bu arada çoğumuzun içinden izlediği seksenler Türkiyesinin hakkını yememek gerekir. İşini bilen bir halk olarak bizler de üretim temelimizi güçlendirmeden bütün bu süreçlerdeki oyun kurallarının sırrını hemen çözüp değişik başarıların altına imzamızı atıverdik. Bu arada "siyaset-iktisat içiçeliği" bir iki kötü fikirlinin tekelinden çıkarak, herkesin tartışmasız benimsediği, bazılarının da hayata geçirdiği bir toplumsal gerçeklik oldu. Siyaset-iktisat içiçeliğinde yükselerek bizzat kendileri kamusal alan olmaya

başlayan medya oligarşilerinin gazete ayağında dağıttığı kuponların vadettiği, günü gelince de bazen bayilerde bulunamayan maddi eşya da epey kentleşmiş bir ülkedeki ortadirek mal birikimini, "pleb" tüketiciliğinin (işte gene *homo psychologicus*!) aldığı yoldaki kilometre taşlarını, simgeliyordu.

Şimdi esas noktaya, aktif işgücündeki dönüşüme ve artık yeni dünya düzeni için gerekli yeni çalışan insanın toplumsal profiline dönelim. Öyle görünüyor ki, bu aşırı teknolojikleşmiş ve ivmesi gittikçe artan riskli gidişat içinde, artık en başta gelişmiş ülkeler olmak üzere birçok pazar ekonomisi, bulanık bir şemsiye-sözcükle, "hizmetler sektörü" diye bilinen faaliyetler karmaşasının gerektirdiği "beyaz-yakalı" işgücünün istihdamına ağırlık vermekte. Ama onca bilgisayarlaşma, ofis otomasyonu ile birlikte gelen dönüşüm, yeni tip çalışanların –haydi, bir istatistik terim kullanmış olalım– "istatistik ortalama"sında tam bir tekdüzeleşme sergiliyor. Birey çalışanlarda aranan yüksek eğitim ve bilgi-becerilerin üretime dönüşmesi ise kalıpbiçimler içinde sürdürülen emek süreçlerinden geçerek gerçekleşiyor. Teknik bilginin giderek karmaşıklaşmasına karşın, imgelem gücü dar kanallarda seyreden işgücü kısa sürede niteliksizleşme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor: Bunun sonucunda geleceğinden her an güvensiz yeni bir tür işçi ordusu ve onunla birlikte gündeme gelen yepyeni sorunlar... Gelişmiş ülke üretimlerinin giderek, boğaz tokluğuna çalışacak kafa ve kol gücünün bulunduğu dünya bölge ve yörelerine kaymasının yarattığı ülke-içi işsizlerden, "*underclass*"dan, bununla gelen ciddi toplumsal ve ruhsal sorunlardan, bütün bunların çağdaş "insan karakteri" üzerindeki derin etkisinden henüz söz etmedik bile.

Tartışmamızı dar tutarak, "yeni ekonomi"nin gerektirdiği esnek süreçlerin parçası şu yeni tür çalışanlara ne oluyor, kısa bir göz atalım. Bunu, yakınlarda çıkmış, öz ve çok öğretici bir çalışmadaki "insan manzaralarını" hızla sıralayarak yapacağım. Örnek 1: Tuvalet temizlese de kendini bekleyen mütevazı emeklilikten emin bir sendikalı işçinin, babasına göre çok daha eğitimli ve eşiyle kendisinin yüksek geliriyle çok rahat geçiniyor olsa da en yakın gelecekten bile emin olamayan oğlu. Örnek 2: Eskiden ekmek fırınında dayanışma içinde elleriyle ekmek hazırlayan göçmen Yunanlı işçilerin yerini alan ve bilgisayarlı teknolojilerle işleyen ve eldeğmeden sadece bir kaç düğmeye basarak ekmek çıkaran yeni fabrikada çok az paraya çalışan, dil bilmeyen Vietnamlı göçmenler (Sorun: bilgisayar sistemi bozulduğunda bir ton ekmeğin çöpe gitmesi ve uzmanlar gelene dek boşa harcanan zaman ve başka israflar). Örnek 3: Yıkılmaz bilinen IBM'in, masaüstü piyasasındaki yanlış hesapları sonucu zarara girmesiyle ("uzman" iktisatçı çalıştırmaz

mı bu adamlar?), o güne dek paralı emekliliğinden emin çalışan nitelikli mühendis arkadaşlarını yukarıdan buyrukla işten çıkaran ama kısa bir süre sonra kendilerini de kapı dışında bulan yüksek mühendisler (komik yanı –zaten komedi hızlandırılmış trajediden başka nedir ki– bir kafede buluşan bu nitelikli işsizlerin, bizim tersimize, sonunda suçu kendi *psyche*'lerinde aramaları [psikolojikleşmiş insan!]). Örnek 4: Kitabın yazarının da müdavimi olduğu eski New York bohem kahvesi sahibesine kendi bünyesinde iş vererek bir süre orayı "yükselen değerlere" hizmet veren bir "yuppie" cafési olarak işletmeye kalkışan reklam şirketinin kısa zamanda kâr edemeyeceğini öğrenmesi. Bu arada şu ayrıntılar çok önemli: Bir yanda eski sahibenin bünyesine katıldığı şirketin esnek üretim, takım çalışması, proje bazlı esnek istihdam, toplam kalite kontrollü ortamına ayak uyduramayışı; öte yanda projelerdeki genç bayan çalışanların hem yaşlı buldukları kadını kibarca horlayıp dışlamaları, hem de "yeni ekonomi"ye uygun, aşırı iktidar sahibi ama yetke ve sorumluluktan ari takım liderlerinin kendilerini akşamki enformel şirket kokteyline ya da kudretliye yakın düşebilecekleri bir başka okazyona davet edip etmeyeceği hesaplarıyla bireysel iş güvencelerini sürekli ölçmeleri – ne de olsa kudretliyle dirsek teması önemli. Neyse, o sıra hazırlanan proje ve teklif başarısız; ama ne gam, zaten sırada ötekisi var; kısa zamanda teslim gerektiğinden eskisi anında unutuluyor ve tam bir şizofreniyle yeni sürece giriliyor. Bunun çalışanların karakter ve ahlakı üzerindeki nesnel etkilerini sezmek zor olmasa gerek.

Zaman ve mekânın deregülasyonuna gitmek zorunda kalan bir çağdaş toplumda, en büyük işletmeden en küçüğüne, riske girerek bulanıklık ve belirsizlik içinde yarışan sermaye hareketleri ortamında "modern korporasyonlarda hizmet için ayrılmış onurlu bir yer kalmadığını" ekliyor kitabın yazarı, sosyolog Richard Sennett. Bu arada hemen belirtelim, kitabın başlığı "Karakter Çürümesi"dir.[11]

Hepsinden önemlisi, bu örnek olayların bizleri şimdiye dek "uzman" bilgimize tartışmasız temel aldığımız ithal reçeteleri yeniden gözden geçirmeye zorluyor olması. Eskinin tekrarı içindeki bu yenileri Türkiye'nin geleceği açısından da düşünmemiz, tartışmamız gerekiyor.

Yüksek öğretimimizde yerli ya da yabancı bir kesim hocamızın aynı zamanda teorik bir model olarak sunduğu ve daha o yaşta bu alt sosyal-kültürel iklimde büyümüş biri olarak kuşku duyduğum, Max Weber'in "protestan çalışma ahlakı"na bizzat anglosakson ülkelerde yeralan bu dönüşümlerle elveda denilmeye başlandığını görmek belki de akademisyenler için en öğreticisi. Zaten çok kısa bir zaman dilimi için dünyanın daracık bir bölge-

sinde doğmuş bir dünyevi değerler sistemini çalışma ahlakının kıstası yapmak daha baştan yanlış değil miydi?[12]

Son olarak, madem ki iktisat söylemi ve diğer disiplinlerin söylemleri bizzat "yeni ekonomi"nin sıgaya çektiği birtakım metafizik benimsemeler üzerine kurulu, ben de yazı başlığında yer alan şu soyut "İnsan" kategorisine ilişkin bir iki önermeyi okuyucunun eleştirel düşüncesine sunarak bitireyim.

Okumuş, deyim yerindeyse "mürekkep yalamış" insanlar olarak kendimizi bir "özcülük" türünden başka bir şey olmayan "hümanizm" felsefesinden ve onun her yerde ve herkeste olduğunu varsaydığı "rasyonel ego" sahibi, şu tekil ve boşgenel "İnsan" kategorisinden kurtarmamız gerekiyor. Tüm "etik" göndermelerine rağmen, günümüz koşullarında bu tür felsefe kategorilerinin altı giderek boşalmakla kalmayıp, fazlasıyla aşınmış olduklarından, çözümleyici ve bireştirici açıdan bilgimizi zenginleştirici kavramsal bir zemin de sunmuyorlar bizlere. Etik konusuna girmeksizin, sırf düşünceyi kamçılamak için şimdilik şu kadarı öne sürülebilir: Herhangi bir tarihsel-toplumsal gerçeğin işleyişini yanlış anlamanın ilk adımı, önemini yadsımaksızın etik ve hukuki kategorilerle işe başlamakla atılır. Ama etik-hukuki nitelikteki belgeleri ve verileri bir psikanalist gibi semptomatik okursanız, o başka; örneğin, etik ve ahlak kategorilerinin her tür söylemde çok fazla dolaşıma girmesi sakın bir çağ hastalığına işaret ediyor olmasın?

Üstelik, tarihin akışı hiç de Aydınlanma'nın sonraki aşamalarında bir masal, bir efsane olarak içselleştirilen, şimdiye dek de reel siyasi-ekonomik güçler kartografyasını güçlendirmeye yarayan "gelişme" fikrini haklı çıkarır gibi görünmüyor. Daha çok tüketim, daha çok maddi araç-gerece sahip olmakla –istatistiklerle desteklenerek hem de– türümüzün zenginleştiğini iddia etmek abesle iştigal olduğu gibi, vadedilmiş topraklar da yok ileride. Kuşkusuz bağlam ve ortamına göre farklı rollere bürünüp çıkan "özne"ler olarak –sözgelimi, ev kadını, feminist yazar, postmodern romancı, varoluşcu akademisyen, falanca uluslararası kuruluşun uzmanı, siyasetçi, hatta bir devlet ya da uluslararası şirketin "corporate" kişiliği, vb– herbirimiz önümüze kişisel ya da tümümüzü ilgilendirebilecek erekler koyar, işe koyularak ilerleyen süreçlerde yerimizi alır, gereğinde de aidiyetlerimiz gereği süreçlerin yöneldiği, ilgili meselelerde taraf olabiliriz. Gene de unutmayalım ki, süreç sonunda başta konumlanan, hatta yordanarak yolu titizlikle planlanan hedefin tam üstüne konmak nerdeyse olanaksızdır. Kişisel düzey için bile doğru olan bu saptamayı bir de global tarihin akışı için düşünün. Ne tarihe ussal bir ereksellik bahşeden Hegel ne de en ince tekniklerle gelecek-

teki ekonomik trendleri yordamaya çalışan iktisatçılar kusura bakmasınlar, tarihin ne tek bir kökü, kaynağı (dolayısıyla "Öznesi" hatta "özneleri") vardır, ne de zorunlu olarak varacağı bir Ereği (*telos*). Ama tarih *içinde* kişisel, toplumsal öznelerden ve onların çok çeşitli düzeylerde konumladığı ereklerden her zaman söz açılabilir. Bu durumda da genelde tarih olarak belle-diğimiz karmaşık akış, bilinmeyenlerin, beklenmedik, öngörülememiş somut raslantıların ve seçeneklerin ortaya çıktığı, çıkınca da kendi zorunluluklarını yarattıkları bir ilerleyişten ibaret. Elbette ki bu teşhis, somut "özneler" olarak bizleri seçtiğimiz yolların sorumluluk ve faturasından kurtarmıyor.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, bize büyüme, kalkınma, zenginlik modeli olarak sunulan örneklere ve onların kendi içinde, aralarında ve dışarılarında hâkim çıkarlar geometrisine uygun olarak dayatılan reçetelere yürekten inanacak denli safdil değiliz artık, diye umuyorum. Gene umarım, televizyon ve diğer kitle iletişim ortamlarının "star" sisteminde "yeni ekonomi" üzerine çok söz edenler de pek inanmıyorlardır kendi yavan söylemlerine.

Bunun karşısında, şu onsekizinci yüzyıl Alman tabağı "*Kultur*" ideasının başka coğrafyaların ulusal-devletlerince benimsenişi de yukarıda değindiğim "özcü" metafiziğin bir başka göstergesidir. Zaten zamanın Fransız "*Civilization*" fikrine karşı adeta bir savunu gibi ortaya çıkan ve dil birliğini esas alan yekpare "*Kultur*" fikrinin altı daha baştan metalar dolaşımının işleyişince oyulmaya başlanmıştı.[13] Günümüzde ise küreselleşmenin tekdüzeliği –ki bunun bugün yüksek ivmeli Avrupa'dan başka bir şey olmadığını daha önce belirttiğim Amerikan kültür endüstrisinin kendi ölüm kalım savaşının bir uzantısıdır– bu tarihsel sürecin son noktasıdır. Onca ulusal-yerel rengine rağmen, hiç bir yerde ne yekpare ne de yerel tek bir "özgün" kültür var artık; tam tersine bir parçalanmışlığın ifadesi olarak, televizyon, şirket, spor, gençlik, turizm, pop, özel dershane vb. kültürlerinden dem vuruluyor sürekli. Bunların hepsi de çoktandır "*Kultur*"un, dolayısıyla da "kişinin kültürlenmesi" (*cultura animi; Bildung*) idealinin altını oyan, kişiyi "yarı okumuş" bireye dönüştüren "Pazar"ın seri imalat kültürüne güdümlü işlemekteler.[14] Eğlence-dinlence, hatta sanatta bile kullanım-değeri yerine değişim-değerlerinin tüketildiği, koyu gri metalar ortamında soyut ve boş bir "İnsan" kategorisine tutunup kalmak yerine somut çağdaş insanların "kültürlülüğü" düşünüldüğünde, bunun ne anlama geldiğini değerlendirmemiz zor olmasa gerek. Esnek ya da değil, sonunda seri imalat kalıplarına uygun işlemek zorundaki pazar ekonomileri için gerekli olan tüketici

de bu yeni çokkültürlülüğün gizlediği, kredi kartı ve bize kalmış son sessizliği de kapıp götüren (George Steiner) cep telefonu numaralı, reklamlı cilası gerisinde biteviye aynı metaları tüketen "kitle kültürü"nün standart bireyinden başka bir şey değil. Korkarım, lakapları ötesinde ondokuzuncu yüzyılın "burjuva bohemler"iyle hiç bir ortak yanı bulunmayan, günümüzün öteki gelir dilimlerine, toplumsal kesim ve katmanlarına görece tuzu kuru, "yuppie" seçkini "bobo"lar da "kültürlülük" açısından fazla umut v-adetmiyorlar. Kendi kuşağımın hâlâ anımsadığı ve zamanında zorunluluklar gereği pratik sağduyuyla kucaklanan yaşamın temel yalınlıkları, örneğin katkı maddesiz, organik yiyecekler ise şimdilerde daha çok bu türden kesimlerin bütçesine hitap ediyor. Toplumun istatistik ortalamasını oluşturan kentli gelir ve yaşam dilimleri düşünüldüğünde artık pahalı bir lüks haline gelmekte olan bu gibi temel yalınlıkların gündelik yaşamın çevren çizgisi ötesine düşmeye başlaması yaşama tutkuyla bağlanmayı da zorlaştırıyor. Belki küçük ayrıntılar ama, daha başta da değinildiği gibi, yakından gözlendiğinde yeni bazı toplumsal-tarihsel gerçeklere de işaret etmekteler.

Bu tarihsel-toplumsal koşullar altında neler olacağını düşünmek zor, ama diyelim ki değinilen noktaları dikkate alan önlemler doğrultusunda ölçülü adımlar atılmış olsun, bunların gelecekte bir güvencesi olur mu, bilemeyiz. Her süreçte önceden yordanamayan gelişmelerle karşılaşıldığı zaten yukarıda belirtildi. Ama en azından, çabuk kirlenen ve bizlere geleceğimizle kumar oynatan, "uzmanca" ya da değil hepimizdeki "ortakduyu"yu bir yana bırakır ve herkeste uykuda olduğunu düşündüğüm "sağduyu"ya dayanırsak, eldeki gözlem, deneyim ve bilgi birikimi ışığında pekâlâ başka türlü düşünmek mümkün görünüyor. Bu da sokaktaki herhangi bir insanın farkında bile olmadan arasıra yürüttüğü sağın düşünceden farklı bir şey değil.

Öyleyse, neden bu yazı? diye sorulabilir. Çok sözü edildiği yerde varlığından kuşku duyduğumu belirttiğim, etik, vicdan türünden kaygılar taşıdığımdan değil doğal olarak. Çünkü etik kaygılardan fazlasıyla dem vurulup ahlak yasa ve komisyonlarına çok fazla gerek duyulan noktada toplumsal varlığın işleyişinde arızalı bir durum var demektir. Eğer yazıda değinilen noktalar bu yönüyle de düşünceye birazcık takılırsa, bu yazı da amacına ulaşmış olacak. Etik reçeteler sunmaktan kaçınmamızın etik bir yanı olup olmadığına da okuyucu karar verir artık.

—

NOTLAR:

1. Sonuncu iletinin kaynağı 17 Mayıs 2001 tarihli *Economist.com* sitesi olup, *Cap Gemini Ernst & Young ile Merrill Lynch* kaynaklı raporları özetlemektedir.

2. Dünyanın böylesine aksiyomlar ve sayısal sunumlarla resme ve tabloya dönüşmesinin ciddi bir eleştirisi için bkz. Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952): 74. / "The Age of World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays,* Çeviri ve Giriş: William Lovitt (New York: Harper Torchbooks, 1977): 121. Bunun modern iktisadın doğuş aşamalarındaki tezahürleri konusunda ise, örnek olarak bkz. Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics; Physics as Nature's Economics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): öz. 139-92; Susan Buck-Morss, "Envisioning Capital: Political Economy on Display", *Critical Inquiry,* 21 (1995): 424-67. Bu arada belirtmek gerekir ki, tıpkı matematikle estetik arasında olduğu gibi, modern iktisat ve hele matematiksel iktisatla modern sanat ve estetik arasında da ilk bakışta fark edilmeyebilecek bir ortak yan vardır. Bu da neo-klasik iktisadın temel direklerinden fayda maksimizasyonu peşindeki psikolojikleşmiş modern çağ "birey"idir. Haz, hedonizm ve tüketim peşinde sayılan bu ideal tipin kendisi kitle içinde bir sayı olduğundan, çağımızda Descartes'ın ilahî sonsuzunun bile yerini kapan tekno-bilimin sınır tanımaz alanına özgü, dolayısıyla Tanrı kelâmı (*logos*) yerine geçen "matematik kodları"na estetik bir tapınma içine girilmesi anlaşılabilir (Tanınmış matematikçi Paul Erdös'ün "sayılar güzelliktir; onlar değilse güzel olan hiç bir şey yoktur" dediği söylenmemiş midir?). Öte yandan Adorno estetik teori üzerine bitmemiş son yapıtında, "biçimin içkin nesneleşimi için matematikleştirmenin bir yöntem olarak kullanılması boşhayaldir [Mathematisierung als Methode zur immanenten Objektivation der Form ist schimärisch]" der. [Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 215. / *Aesthetic Theory,* Çeviren: Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997): 143.] Zaten Galile'nin varsaydığı, doğanın dilinin matematik olduğunu, modern bilim yapma gereği ve gizli bir estetik tercih olarak benimsesek bile, gündelik yaşam içinde çoğu zaman bu dile sağır olduğumuz da bir gerçek.

3. Philip Pettit, "The Virtual Reality of Homo Economicus", *The Monist,* 78/3 ["The Metaphysics of Economics" konulu sayı]: 308-29.

4. Bu noktalarda öncü bir çalışma için bkz. Louis Althusser, "Freud and Lacan", *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan* [orijinali: *Ecrits sur psychanalyse: Freud et Lacan,* 1993], Hazırlayan: O. Corpet & F. Matheron, Çeviren: Jeffrey Mehlman (New York: Columbia University Press, 1996): 13-32; özellikle not 1, s. 176.

5. Bu konuda çağımızın büyük arkeolog ve prehistoryacılarından V. Gordon Childe'ın bizde ve dışarıda pek bilinmeyen son kitabında yazılanlar düşündürücüdür: "Tam anlamıyla bilgi sözcüğü iletişime girebilen ileti için kullanılmalıdır." / "Strictly speaking the term knowledge should be confined to information that is thus communicable." *Society and Knowledge* (Londra: George Allen & Unwin Ltd., 1956): 8.

6. Childe'ın "ileti" karşısında "bilgi"nin temeli saydığı "iletişim"den anladığı bunların ortada, yani kamu alanında saydamca paylaşılıyor olmasıdır elbette. Paylaşılmasıyla bilgileşen de yalnızca kişiye özel deneyimler olmayıp, insan toplumlarının yaşayan ve geçip gitmiş şeyler üzerine kurulu kolektif deneyimleridir.

7. Eski öğrencim, yeni meslekdaşım Dr. Ali Ergur'un ufak bir uyarısına burada yer vermeliyim. Bu ifade bazı sözlüklerde "*ma'lûmu 'ilâm*" olarak geçmektedir. Bu deyişteki *'ilâm* sözcüğü mahkemeye çağrı duyurusu anlamı (örn. "*mahkeme 'ilâmı*") taşımakta olup, ağırlıkla tek kişiye, bireye, yani hukukun "Özne"sine (*Sujet de loi*) hitap eder gibi. Ayrıca, tanıştığım bazı Osmanlıca uzmanları da ifadenin bu biçiminin tek tek kişilere ileti anlamını taşıdığına, buna karşın doğru ya da yanlış ne zaman kullanıma girdiğini bilemedikleri "*ma'lûmu 'ilân*"

ifadesinde ise çoğunluğa hitap eden ve zaten bildik bir iletinin söz konusu olabileceğine işaret ettiler. Meskenimiz dil, yaşayan, akan, tekinsiz bir varlık olduğundan, gündelik kullanımda bu türden değişme ve anlam kaymalarıyla, hatta bozulmalarla hep karşılaşabiliriz.053

8. Bu konuda öncü bir yayın için bkz. Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany* [orijinali: *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, 1930], Çeviri: Quintin Hoare (Londra: Verso, 1998). Aynı yazarın ilgili başka yazılarının bir derlemesi de bu konuda çok aydınlatıcı; bkz. *The Mass Ornament: Weimar Essays* [orijinali: *Das Ornament der Masse: Essays*, 1963], Çeviri: Thomas Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

9. C. Wright Mills, *White Collar: The American Middle Classes* (New York: Oxford University Press, 1951). Ayrıca, XX. yüzyıl sanayi sisteminde kitle üretimine getirdiği verimlilik artışına dönük kökten yeniliklerle sonraki "Fordizm-Taylorizm" tartışmalarının hep odağına gelmiş olan "verimlilik uzmanı" Frederick Taylor'un bir başka yanı daha az bilinir. Tek tek çalışanların verimliliğini artırmaya dönük deneyleriyle bilinen Taylor, örneğin yalnızca fabrika düzeyinde o zamana dek günde 12 ton pik demir nakleden işçinin verimini 47 tona çıkarmakla kalmamış (ki bunun üretimde %300 artış olduğu söyleniyor), deneylerini "ofis çalışanları"nın verimliliğini artırmaya dönük olarak da sürdürmüştür: örneğin hızlı daktilo yazma şampiyonu Margaret Owens'la yaptığı ve sonradan övündüğü deney dakikada 150 sözcük yazmak gibi yeni bir dünya rekoruyla sonuçlanmıştır. Burada çoktandır bulanıklaşmaya yüz tutan insan ile makine arasındaki ayrımın artık nerdeyse silindiğine tanık olmakla kalmıyoruz; insanlara güvenmeyen, onları makine gibi gören karamsar bir görüş de, söz konusu verimlilik deneylerini ve bunların fabrika, ofis düzeyinde hayata geçirilişini beslemektedir. Örneğin Taylor şöyle demektedir: "Zamanını 'ne kadar daha az çalışabilirim'in incelemesine hasretmemiş bir işçiye zor rastlarsınız." Bu ilginç bilgilerin kaynağı olarak, sanırım bizim TV kanallarında da gösterilmiş olan BBC'nin "People's Century" başlıklı 26 kısımdan oluşan değerli dizisinin beşincisini ("On the Line: Mass Production") izleyiniz. Daha da ilginç bir gerçek, kapitalizme alternatif bir toplum kurma deneyi içine girilen SSCB'de tarım dahil birçok ekonomik sektörde kapitalizmin bu yönüne alternatif aranmayışı, sözünü ettiğimiz daha çok üretim ve daha yüksek verimlilik örneklerinin, belki de tarihsel koşulların zorlaması sonucu eleştirisiz ithal edilmiş olmasıdır. Bu ortak "yüksek modernizm"e örnek olarak, Taylor'un kitaplarının getirtilip okunması yanında, onun geliştirdiği şemaların (*routing charts*) yerel koşullara uyarlanması ve daha nicesi gösterilebilir; daha fazla bilgi için bkz. Deborah Fitzgerald, "Industrialization of Rural Life", Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu / Science, Technology and Society International Symposium, 14-15 April/Nisan 1999, Hazırlayan: Hacer Ansal & Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999): özellikle 38-41. Zaten Taylorizm dahil, SSCB'de yer alan bütün bu gelişmelere Max Weber daha 1918'deki bir dersinde işaret etmiş bulunmaktaydı; bkz. "Politics as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology,* Çeviri, Hazırlayan ve Giriş: Hans H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford Univ. Press, 1967 [1946]): 77-128; özellikle 100.

10. Sosyolog Saskia Sassen'in bir yazısında dev firmalar dünyasından verdiği örnek çarpıcıdır: Volkswagen firmasının mühendislik bölümü başkanı ile görüşürken, bu dev kuruluşun yıllık kârında, firmanın, "sanallık" olarak nitelediğim finans hizmetleri payının aşağı yukarı %50 civarında olduğunu, kalanın %45'inin otomotiv parçaları imalatından, yalnızca %5'inin ise araba yapımından sağlandığını öğreniyor. O zaman Sassen şu soruyu yöneltiyor: "O zaman niye araba üretiyorsunuz?" Yanıt şu mealde: "Ama biz Volkswagen'iz." Yatırım yapılan yeni bir modelin yapımının dokuz ay sürmesine karşılık, finans alanında bir günden bile az zamanda yatırımın getirisinin ne olabileceği düşünüldüğünde, sorunun yanıtı açıklığa kavuşuyor. Bkz. Saskia Sassen, "Juxtaposed Temporalities: Producing a New Zone", *Anytime*, Hazırlayan: Cynthia C. Davidson (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1999): s. 116.

11. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (W. W. Norton & Company, 1998).

12. Söz konusu Püriten ahlakının şimdilerde başına neler geldiği konusunda daha fazla bilgi için için gene bkz. Sennet, *The Corrosion of Character...*: 98-117. Ayrıca bkz. "Frankfurt Okulu"nun "Kültür Endüstrisi" üzerine yazıları; özellikle Max Horkheimer, "Art and Mass Culture", *Zeitschrift für Sozialforschung,* IX (1941): 292. Adorno da benzer biçimde 1952'de ABD'ye döndüğünde bir gazetenin yıldız falı sütunu üzerine çok ilginç bir yazısında, Püriten çalışma ahlakının özdeyişlerinde sergilenen erdemin (*Work while you work, play while you play / This is the way to be cheerful and gay*), iktisadi amaçları meşrulaştırmak dışında fazlasıyla bulanık oluşuna dikkatleri çeker. Sahi, oyunsu niteliklerinden arıtılmış, kuru ve tekdüze bir çalışmanın kişi için değeri ne olabilir ki? Yanlış anlaşılmasın, sözünü ettiğim oyunsuluk yaşamın ciddiyetinden bağımsız değildir. Zaten bu ciddiyetten yalıtıldığında kültür-eğlence endüstrisinin şablonlarınca kolayca belirlenebilen zevk ve hazların hemen boşluğu doldurduğunu, bu türden basmakalıplıkların da genel uyuşturma etkisi dışında kişiyi zenginleştirici hiç bir yanı bulunmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında çalışanın boş zamanını dolduran bu sıradan boş zaman faaliyetleri, yalnızca bir sayıya indirgenen bireyin çalışma saatleri sonunda tükenen işgücü pilini yeniden doldurmaya yarıyorlar. Bkz. Theodor W. Adorno, "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Astrology Column", *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture,* Hazırlayan ve Giriş: Stephen Crook (Londra: Routledge, 1994): 71-2.

13. Bu konuda çarpıcı bir analiz için bkz. Theodor W. Adorno, "The Theory of Pseudo-Culture", *Telos,* No. 95 [XXVI/1] (Spring 1993): 15-38 (orijinali: "Theorie der Halbbildung, [1959]", *Soziologische Schriften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 93-121).

14. Daha fazla bilgi için bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Teknoloji, Sıkıntı ve Öteki Şeyler", *Defter*, Sayı 42 (Kış 2001): 53-79; özellikle 68-79.

FEMİNİZMİN İKİLEMLERİ (TEORİDE AŞILABİLİR Mİ?)

Gülnur Acar Savran

Feminizmin bir duraklama içinde olduğuna ve bir toplumsal hareket olarak geriye çekildiğine ilişkin yazılara çeşitli yayınlarda sık sık rastladığımız bir dönemden geçiyoruz yine. Üstelik gerek Batı'da gerekse Türkiye'de bu tür gözlem ve tahlillerin en az bir on yılı var.[1] Söylenen kabaca şu: Feminizm düşünsel-ideolojik düzlemde yaygınlaştı, egemen söylemi yer yer etkiledi; özellikle Batı ülkelerinde yasal düzlemde kadın-erkek eşitliğini daha önce görülmemiş bir düzeye sıçrattı; akademik dünyada kadın araştırmaları ve/ya da toplumsal cinsiyet araştırmaları biçiminde saygın bir disiplin olarak kabul gördü ve yerini aldı; akademik dünyanın yanı sıra çeşitli alanlarda kendi kurumlarını ve kadrolarını oluşturdu; ilk gençlik yıllarına göre oldukça farklılaşmış bir biçimde de olsa, ulusal politikaların ötesinde (ve genellikle onlardan daha da çok) Birleşmiş Milletler'in politik gündemine girdi. Ama ne var ki, feminizm kitlesel ve radikal bir hareket olarak artık pek bir varlık gösteremiyor.

Gerçekten de feminizm siyaset sahnesinde radikal politikalarla sesini duyurmayalı çok oldu: Radikalliği düşünsel düzleme sıkıştı; politik olabildiği ölçüde radikalliğinden yitirdi. Bunun feminizmin kendi dinamiklerinden kaynaklanan nedenleri de var, hiç kuşkusuz genel olarak toplumsal muhalefetin gerilemesiyle bağlantılı yanları da. Bütün bunlar, hem çeşitli ülkelerin özgül koşullarının hem de dünya ölçeğinde dönemsel gelişmelerin tahliliyle açıklanabilecek şeyler; dolayısıyla ancak kolektif çalışmaların ürünü olabilirler...

Ancak, bugünden bakınca feminizmin temel açmazlarından ya da tıkanma noktalarından birinin eşitlik/farklılık ikilemi olduğunu söylemek mümkün. Bu ikiliğin eşitlik yanında somut politikalar yatıyorsa, farklılık yanında politikasızlık var gibi görünüyor. Ve yukarıda da değindiğim gibi, feminizmin ikinci dalgasının çıkışındaki radikallik bu ikilemin iki kutbu arasında parçalanıyor, berhava oluyor. Kuşkusuz eşitlik/farklılık ikilemi ve bu ikilemin evrensellik/yerellik versiyonuyla onun çeşitli türevleri

feminizme özgü ikilikler değil. Özellikle içinde bulunduğumuz dönemde, toplumsal muhalefetin (daha da özgül olarak "kimlik politikası"nın) modernizm/ postmodernizm tartışması biçiminde karşı karşıya kaldığı bu sorun, bir yanıyla, güncel politikalar ile kurtuluş perspektifi arasındaki somut dolayımlara da uzanıyor.

Ama biz yine feminizme dönelim ve söz konusu ikilemi bu özgüllükte tutmaya çalışalım. Eşitlik/farklılık ikilemine feminizmin ikinci dalgası bağlamında baktığımızda karşımızda nasıl bir süreç var? Bir yanda kurumsallaşma, lobicilik, Birleşmiş Milletler'in kadınları güçlendirme ve dünya sistemiyle bütünleştirme politikaları, öbür yanda akademizm, retorikte radikallik ve politikasızlık. Bu noktaya hangi süreçten ve esas olarak da hangi teorik aşamalardan geçilerek gelindi?

Feminizmin ikinci dalgası bir ilk atılımdan sonra, gerek Anglo-Sakson ülkelerinde gerekse kıta Avrupası'nda, teorik düzlemde ağırlıklı olarak erkek-merkezli teorilerin eleştirisi ve yapısökümüne (*deconstruction*) yoğunlaştı. 80'li yıllar boyunca bilimin "erkek" niteliği ve buna dayalı otoritesi sorgulandı; her tür teorinin erkek-merkezliliği teşhir edildi. Feminizm, eşitlikçi, evrensel bir adalet anlayışına dayalı, erkek bireyin özerkliğini model alan siyasal, etik ya da epistemolojik yaklaşımları sarsmayı temel hedefi haline getirdi. Kadınların (farklılığının) dışlandığı bir dünyanın ve bunu mutlaklaştıran teorik evrenin yıkıcı eleştirisi, iktisattan politika ve hukuka, psikanalizden felsefeye her alanda (kadınların) sesini yükseltti. Bu eleştiride, evrenselcilik, soyut eşitlik, adalet, kamusal alanı düzenleyen ussallık biçimi ve bunlara eşlik eden cinsiyet-körü, sözde-kapsayıcı her tür kavram deşifre edildi.

Kadınlarla erkekler arasındaki farklılığı teorinin eksenine yerleştirmenin değişik biçimleri var. Bir eğilim, özgül tarihsel pratiklere dayalı erkek kimliğinin, ya da dilin yapısı gibi daha köklü kaynakları olan "eril özellikler"in, kadınları ya da "dişil özellikleri" bastıracak, dışlayacak ve aşağılayacak biçimde evrenselleştirildiğini ortaya koymak; toplumsal cinsiyet yüklü özel alan/kamusal alan ikiliğinde somutlaşan ikilikçi düşünce tarzını yapısökümüne tâbi tutmak. Çeşitli epistemoloji tartışmalarında[2] ve daha özel olarak postmodernist yaklaşımlarda[3] evrenselciliğin bu temelde sorgulanışının örneklerini görmek mümkün. Bunların ortak bir özelliği, kültürel olarak oluşmuş ve özgül olarak "eril" kimlik özelliklerinin öznelliğin kendisi olarak dayatılmasına karşı çıkmak. Bu yaklaşımın çoğu ör-

neğinde *eleştiri* ve *teşhirden* ibaret bir "politika" söz konusu. Söylemlerin kesintiye uğratılmasına dayalı bu "politika"nın somut egemenlik ilişkileri üzerindeki etkisinin son derece dolayımlı olduğu açık. Ama yine de, feminizmin kendisiyle en tutarlı olduğu halin ancak sürekli bir karşı çıkış olacağı düşüncesi hâkim bu yaklaşımlarda. Bir uç örnek olarak Julia Kristeva'nın teorisinde bu, radikalliğin ancak eril çerçevenin ve dilin tümüyle dışında kalmakla korunabileceği inancında somutlaşıyor.

Anglo-Sakson dünyasının "kültürel feministler"inde[4] ve Lacan'ı eleştirerek aşmaya çalışan Fransız feministlerinden örneğin Luce Irigaray'de[5] ise, kadınların farklılığının *pozitif* bir biçimde formüle edilmesi çabasını görüyoruz: Bu, kültürel feministlerde kadınların dünyasının yüceltilmesi, Irigaray'de ise kadınlığın farklı bir "imgelem" (*imaginaire*) olarak ileri sürülmesi biçimine bürünüyor. Ancak bu farklı "imgelem"in tanımlanması çok da fazla bir yol açmıyor önümüzde: Dilin ancak eril olabilecek öznesinin karşısında kadınlara dişil rolü oynamanın, bu sürekli "taklit" (*mimesis*) faaliyetinin dışında fazla bir seçenek sunmuyor Irigaray. Eril düzen içinde kadınlar için nasıl bir politikanın anlamı olabilir ki? "O düzende bir kadın politikası mümkün müdür? Siyasal sürecin kendisinde nasıl bir dönüşümü gerektirir [bir kadın politikası]?" Ve: "Kadınlar neye eşit olmak istiyorlar? Erkeklere mi? Bir ücrete mi? Kamusal bir konuma mı? Neye eşit olacaklar? Neden kendilerine değil?"[6] Lacancı bir dil ve özne tahlilini her şeye rağmen benimsediği ölçüde Irigaray'in kurmaya çalıştığı pozitif farklılığın özgül politikası ancak felsefi-estetik bir alana işaret ediyor.

80'lerin ikinci yarısından başlayarak bu yapısökümcü ve farklılıkçı yaklaşımlar karşısında, feminizme bir gelecek projesi oluşturma imkânı sağlayacak bir arayışa girildi. Yapısökümünün, yıkıcı eleştirinin radikalliğinden taviz vermeden, Aydınlanma'nın ve liberalizmin aslında kadınları dışlayan evrensellik iddialarına teslim olmadan, bu dilden yine de yararlanarak teori yapmanın bir yolu aranıyordu. Eşitlik/farklılık, kamusal alan/özel alan, us/duygu, soyut/somut, evrensel/tikel ikiliklerini (ve buradan kaynaklanan politik ikilemleri) bir sentezle aşma çabası gündeme gelmişti. 90'lı yıllar, farklılığın içinden geçerek ve kadınların özel alandaki somut pratiğini yok saymadan oluşturulacak adalet ve norm arayışlarının, aşağıda bir bölümünü ele alacağım çeşitli örneklerine tanık oldu.

Peki, salt olumsuzlama anlamında bir eleştirinin ötesine geçip somut bir geleceği tasarlama umuduyla yola çıkan bu sentez çabalarında nasıl bir

noktaya varıldı? Gerçekten de umulduğu gibi teori-pratik birliği (yeniden) kurulabildi mi? Soyut teorik sentezlerin ve norm tanımlarının ötesine ne kadar geçilebildi?

Ben bu yazıda, pek de fazla geçilemediğini göstermeye çalışacağım. İlkin, eşitlik/farklılık geriliminin dondurularak bir ikilem haline getirildiği ve farklılıkların mutlaklaştırıldığı teorilere bir-iki örnek verdikten sonra bu sentez arayışlarına döneceğim. Bana kalırsa, oluşturulan bu sentezlerin ve yeniden kurulan kavramların politikayla ilişkisi problemli. Eşitlik/farklılık ikilemi adeta *tanımlar* düzeyinde aşılmaya çalışılıyor: Liberal siyaset teorisinin soyut evrenselliğe dayalı kamusal alan tanımının yerine somut farklılığı da içeren bir *kavramsallaştırmanın* getirilmesinden ibaret gibi bu sentez. Teoriyle politika arasında dolayımlara pek yer yok bu arayışlarda, çünkü somut yapısal dönüşümlere açık bir perspektife sahip oldukları çok kuşku götürür. Daha açık olarak söyleyelim: Şefkat, bakım, dayanışma, sorumluluk, ilişkisellik gibi kavramları kadınların dünyası sayılan özel alanın kapalı kapılarından dışarı çıkarıp kamusal alanın gürültülü dünyasına dahil ettiğimizde, özel alanla kamusal alan arasında "cinsel sözleşme"yle oluşmuş olan duvar kuşkusuz *teoride* bir çırpıda çatırdayacaktır; ama ailenin, ebeveynliğin, ev emeğinin somut olarak dönüşmesi perspektifini de çerçevesine dahil etmeyen bir *yeni* kamusal alan *tanımı* pratikte kadınların yaşamını ne kadar etkiler? Ve tersinden: kamusal alanda toplumsal işbölümünün köklü dönüşümüne yer açmayan bir perspektifte ev emeğinin statüsü ne kadar değişebilir?

Farklılıkçılık ve yapısökümü, teşhir, parodi ve "mimesis" ötesinde her tür politik pratiğin önünü tıkarken, söz konusu sentez arayışları da bir teorisizme saplanıp kalıyor kanımca. Öte yandan, ikilemin eşitlikçilik kutbuna takılıp kalmanın, salt ayrımcılık-karşıtı bir politik perspektifin sınırları da açık. Bugün vardığımız noktada bu sınırlar lobicilik, pragmatizm, feminist sözün yer yer kendine yabancılaşması biçiminde ortaya çıkıyor. Salt eşitlikçi bir yaklaşımın, bu kez de kadınlar arasındaki farklılıkları, ya da daha içerikli bir deyişle hiyerarşileri, teorik ve politik ufkuna katamaması ise beklenebilir bir şey. Feminist teori ve politikada bunun yol açtığı sorunlardan bir kısmına yazının üçüncü bölümünde bakmaya çalışacağım.

Feminist bir teori ve politikanın olmazsa olmaz boyutunu oluşturan, özel alanın ve ev emeğinin köklü dönüşümüne yönelik bir perspektifin kurulması, feminizmin üstesinden gelmekte en çok zorlandığı sorunlardan

biri olageldi. Bu alanın kaderinin kamusal alandaki yapısal dönüşümlerle bağlantılı olduğu yeterince açık. Ancak kadınların "farklılığı"nın has alanı olan özel alanın politikası bundan ibaret olamaz. Ev içindeki işbölümüne ilişkin iradi birtakım düzenlemeleri de kapsayarak bunların ötesine geçip, kadın ve erkek öznellik biçimlerine politik bir yaklaşım geliştirmenin gerekli olduğuna inanıyorum. Böyle bir yaklaşımın ana hatlarını ise, hem öznelliğin derinlerdeki köklerine vakıf olabilecek hem de tarihsel dönüşüm perspektifine yeterince açık olduğunu düşündüğüm bir psikanalitik yönelim olan nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumundan devşirebileceğimiz kanısındayım. Yazının son bölümünde bu imkânı irdelemeyi deneyeceğim.

Eşitlik/Farklılık Geriliminin ve Farklılıkların Dondurulması

Soyut evrenselciliğin ve eşitliğin yapısökümüne tâbi tutulması ve kadınlarla erkekler arasındaki farklılığın olumlanması, feminist etik ve siyaset teorisinde (ve feminist pratikte) eşitlik/farklılık geriliminin açığa çıkması anlamına geldi. Buna bağlı olarak da, kamusal alan/özel alan, soyut/somut, özerklik/ilişkisellik, adalet/özen-bakım (*care*) hep hem bir gerilime işaret eden, ama hem de yapısökümüne uğratılmaya çalışılan ikilikler olageldiler.

Kimi feminist teorisyene göre bu gerilimin bir kaynağı bizzat modern siyaset teorisinin kendisi. En etraflı biçimiyle Carole Pateman'ın 1988 tarihli *The Sexual Contract* (Cinsel Sözleşme) adlı kitabında ortaya koyduğu gibi, liberal siyaset teorisinde eşitler-arası olduğu ileri sürülen toplumsal sözleşme, bir önkoşul olarak tahakküme dayalı bir cinsel sözleşmeyi varsayar. Baba hakkının politik haktan ayrılması anlamına gelen modern siyasal düzenleme aslında erkeğin kadın üzerindeki iktidarının politika-öncesi bir doğallığa havale edilmesine dayanır: Sivil toplumun oluşumunda bu "doğal" boyunduruk siyaset-dışı bırakılır; ancak böylelikledir ki siyasal alan eşitler-arası bir alan görünümüne kavuşur. Dolayısıyla kadınların yurttaşlığı bir yanıyla eşitliği ima ederken bir yanıyla da hep özel alandaki, bu "doğal" alandaki eşitsizliği-farklılığı ima eder.

Pateman'ın bu tahlilinden hareket eden Adriana Cavarero[7] ise, modern siyaset teorisinin kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliği "doğal durum"a havale ederek görünmez kılmasının tehlikeli bir türdeşleştirme mantığına yol açtığı kanısındadır. Bu türdeşleştirme mantığının sonucu

ise "özgürleştirmeci" (*emancipationist*) politika modelidir. Kadınların bu model çerçevesinde, örneğin işgücü piyasasına katılımlarında iyice belirgindir bu türdeşlik/farklılık gerilimi: Bir yandan bireyci, rekabetçi bir erkek modeliyle türdeş kılınır kadınlar, öte yandan da anne ve eş olarak bir farklılığı taşırlar: Düpedüz bir şizofrenidir kadınların özgürleştirmeci politika modelinde yaşadıkları. Oysa cinsel farklılık öylesine köklüdür ki, bastırılmadığında toplumdaki en temel, diğer bütün farklılıklardan önce gelen farklılık olarak belirecektir.

Cavarero örneğinde, siyaset teorisinde kadınların yurttaş oluş biçimindeki yapısal farklılığın bastırılmasını ve buna bağlı olan eşitlik/farklılık gerilimi karşısında farklılığın tek yanlı olarak öne çıkarılışını görüyoruz. Soyut evrenselci bir adalet anlayışının ve siyasal temsil modelinin bastırdığı farklılıklara teoride ve politikada yer açma arayışının bir başka örneği ise Iris Marion Young. 1990'da yayımlanan *Justice and the Politics of Difference* (Adalet ve Farklılık Politikası) adlı kitabında da, daha sonraki yazılarında da Young bütün ezilen toplumsal grupların kendi özgül farklılıkları temelinde siyasal temsil hakkına sahip olmalarını savunuyor. Young'a göre, bir insan topluluğunun toplumsal grup olarak tanımlanması için o kişilerin birbirleriyle bir özdeşleşim kurmaları yeterlidir. Çok sayıda ezme-ezilme ilişkisinin boydan boya kestiği mevcut toplumsal yapıda bu özdeşleşimin kaynağında ezilmişlik ya da mağdur durumda olmak yatar. Yani Young için toplumsal grup kavramı esas olarak ezilen bir grubu ifade eder. Ancak ona göre, öngörülebilir bir gelecekte ezme-ezilme ilişkilerinin tümüyle ortadan kalkması söz konusu değildir. Dolayısıyla da, farklılıkları temel alan bu teorik ve politik çerçeve geçici ya da geçişsel (*transitional*) bir perspektifi oluşturmaz Young'un teorisinde.[8] Zaten yazar kalıcı ve temel bir ilke olarak "farklılaşmış yurttaşlık" ilkesine de böyle varır.

Kısacası bir kez daha, egemen hukuk ve siyaset söyleminin yol açtığı eşitlik/farklılık geriliminin götürdüğü noktada farklılıkların genel bir ilke olarak mutlaklaştırılmasıyla karşı karşıyayız. Nitekim, Young'un özellikle bu dönem yazılarının bir tikelcilikle malûl olduğu feminizm tartışmalarında sık sık ileri sürüldü.

Bu eleştirilerden biri de Nancy Fraser'dan geldi: Farklılık kavramını hem ezme-ezilme ilişkileri söz konusu olduğunda hem de kültürel, bireysel çeşitliliği kapsayacak biçimde kullanarak mutlaklaştırıyordu Young. Fraser'ın kendi tezlerine baktığımızda ise, yazarın farklılık/eşitlik gerilimi-

ni tarihselleştirdiğini, bu gerilimin köklerini mevcut toplumun patriyarkal-kapitalist yapısında aradığını görüyoruz. Fraser söz konusu gerilimi yeniden-bölüşüm/tanınma (*recognition*) ikilemi olarak tanımlıyor. Yazara göre, çağdaş toplumlarda hem sosyo-ekonomik hem de kültürel adaletsizlik yaygındır. İlkine maruz kalmış bir grubun talepleri, o grubun özgül farklılığına (yani ezilmesine ve sömürülmesine) yol açan toplumsal düzenlemelerin dönüştürülmesine yöneliktir. Dolayısıyla da grup farklılaşmasını ortadan kaldırma doğrultusundadır bu talepler. Örneğin işçi sınıfının, Fraser'ın yeniden-bölüşüm başlığı altında topladığı taleplerinin mantığı, yine yazarın kendi ifadesiyle "siyasal ekonominin yeniden-yapılandırılması"nı gerektirir; bunun uzun vadede varması gereken noktaysa işçi sınıfının kendisini sınıf olarak ortadan kaldırmasıdır.[9] Buna karşılık, tanınmaya yönelik talepler grup özgüllüğünün değerinin savunulması ("Siyah güzeldir!") biçimine bürünür. Kadınlar gibi her iki tür adaletsizliğe birden maruz kalmış, yani ezilmesinde her iki boyutun da ağırlığının olduğu bir grup için ortada açıkça bir ikilem vardır.

Fraser'ın bu çok yararlı formülasyonunun da ortaya koyduğu gibi, gerçekten de kadınların bir yandan, bir eşitsizlik ilişkisi olarak toplumsal cinsiyetin varlığını sorgulayan talepleri var, öte yandan da, bir toplumsal grup olarak erkekler karşısında taşıdıkları –ve somut pratiklerinden kaynaklanan– özgüllüklerin tanınmasına ilişkin talepleri. İşte bu gerilimin kopması, feminist teoride yukarıda sözünü ettiğim iki zıt eğilime, farklılıkların dondurulup yüceltilmesine ve öbür uçta da bütün kimliklerin sökülmesi çabasına yol açtı. Bunun temelinde, toplumsal ilişkilerden, yapısal eşitsizliklerden koparılmış bir kimlik ya da farklılık tanımı yatıyor.

Sınıf, ırk, etnik grup gibi toplumsal kategorilere Fraser'ın bu ikili sınıflandırması merceğinden baktığımızda ortaya şöyle bir durum çıkıyor: Sınıfsal ezilme eşitsizlikle bağlantılı bir kutbu oluştururken, öbür uçta, tanınmaya ilişkin adaletsizliğe bağlı olarak etnik grupların maruz kaldığı ezilme biçimi yer alır. Sınıf politikası esas olarak eşitlikçiliği temel almayı gerektirirken, etnik-kültürel gruplar için farklılıkçı politikalar uygundur. İşte bu noktada Young'un toplumsal gruplarla ilgili tahlilinin sınırları da ortaya çıkar: Fraser'a göre, Young örtük olarak kültüre dayalı toplumsal gruplaşmalar için geçerli olacak bir yaklaşımı bütün toplumsal gruplara genelleştirir. Etnik gruplar için en uygun politika olan farklılık politikası genel bir paradigma haline gelir Young'un teorisinde. Buna bağlı olarak da farklılık temelinde kategorileştirilmiş bütün toplumsal grup-

lar kalıcılaşır. Oysa bazı farklılıkların ortadan kaldırılması gerekirken, bazılarının ise tadını çıkarmanın koşulları oluşturulmalıdır. Türdeş ve eşdeğerli değildir farklılıklar: "Kültürel farklılıklar ancak toplumsal eşitlik temelinde özgürce geliştirilip demokratik olarak dolayımlanabilirler."[10]

Christine Delphy'nin, eşitlik/farklılık geriliminde *zaman zaman* Cavarero ve Young'un tam karşısında bir noktaya, eşitlik ucuna savrulduğu söylenebilir. Delphy eşitlik/farklılık gerilimini çok açık bir biçimde tanımlıyor; bunu aynı zamanda kısa vadeli politikalarla uzun vadeli politikalar ya da reformizm ile devrimcilik arasındaki gerilim olarak da nitelendiriyor. Ama ne olursa olsun şu anlatım yeterince açıklayıcı: "Bizim için sorun toplumsal cinsiyeti çözmek için toplumsal cinsiyeti ne ölçüde kullanabileceğimizdir [...] Bu ikilemin tuzağındayız. Cinsiyeti kavgamızda kullanmak zorundayız. Cinsiyeti elimine etmek istememe rağmen ben de mesleklerin cinsiyetlere göre tanımlanmasından yanayım. İki katmanlı bir kavga yürütmek zorundayız."[11] Ne var ki, bazen bu gerilim Delphy'nin yaklaşımında aşılamayacak bir çelişkiye dönüşüyor. Kadınların ücretli çalışmalarıyla annelik kimlikleri arasındaki gerilimi tartışırken, kadınların anne olarak özgül ihtiyaçları olduğunu savunmanın her an tersine çevrilip kadınları vuracak bir argüman olarak kullanılması tehlikesi karşısında tek yanlı bir us yürütmeye saplanıyor bu kez Delphy: "Birini ya da diğerini seçmeliyiz. Birisini seçmek uzmanlaşmayı [annelikte G.S.] seçmektir [...] Diğeri kadınlara insanlar olarak haklar istemektir:"[12] Oysa politika yapabilmek için belki de bu gerilimi uzlaşmaz bir çelişki haline getirmemek gerekiyor: Kadınların farklılıklarını hareket noktası olarak alıp, bu farklılıkların içinden geçerek onları dönüştürmenin ve aşmanın bir yolu olmalı...

Eşitlik/Farklılık: Sentez Arayışları

Yapısökümcülerin yıktığı, farklılıkçıların bir kutbunu öne çıkardığı eşitlik/farklılık ikiliğine daha değişik bir yaklaşımın kaynakları için gerilere, Carol Gilligan'ın 1982'de yayımlanan *In a Different Voice* (Farklı bir Sesle) adlı yapıtına kadar gitmek gerekiyor. Gilligan'ın açılımı özel alana özgü pratiklere ve kadınların bu pratikten kaynaklanan ahlaki-psikolojik yatkınlıklarına değer kazandırılmasını amaçlıyor. Yazar kadınların daha bağlamsal, soyutlamaya daha az yatkın ahlak yargılarına sahip olmalarının kişilik gelişimi açısından bir eksikliğin değil, farklı bir ahlak anlayışının ifa-

desi olduğunu savunur. Kadınların bu özellikleri karşısında, erkekler için erişkin olmanın anlamı, bireyin başkaları karşısında bağımsızlığı ve çalışma hayatına uygun bir özerkliğe yatkınlığıdır. Bu durumda, Gilligan, erkeklerin gelişiminde ayrıcalıklı bir yeri olan hak anlayışı ile kadınların başkaları için duyduğu sorumluluğun sentezini oluşturabilmenin peşindedir. Kadınların sesinin farklılığını da içerecek genişletilmiş bir ahlaki gelişim teorisi için bir çağrıdır Gilligan'ın yapıtı.[13]

1987'de yayımlanan *Feminism As Critique* (der. Seyla Benhabib/Drucilla Cornell; Eleştiri Olarak Feminizm) ise bu izin sürülmesiyle varılan bir dönüm noktası olarak alınabilir. Bu derleme, kadınların farklılığından beslenen teşhir ve yapısökümünün ötesine geçmenin, teoride bir yeniden-kuruluş ve sentez arayışının başlangıcı sayılabilir belki de. Bu çalışmayla, Benhabib'in "ütopyadan geri çekilme" olarak nitelendirdiği, geleceği kurma konusunda feministlere çok da imkân sağlamayan yapısökümcü ve farklılıkçı bakış açılarını eşitlik ve adalet fikirleriyle tamamlama projesine yer açılır. Bir yandan yapısökümü ve salt eleştiriden teoriyi yeniden kurmaya, öte yandan eşitlik/farklılık ikileminin bir senteze dönüştürülmesine geçişin habercisidir bu yapıt. Bu sentez ve yeniden-kuruluş arayışlarının 90'lı yıllarda çeşitlendiği söylenebilir.

Eşitlik/farklılık ikilemini aşmanın belki de ilk adımı farklılık kategorisini kendi içinde ayrıştırmak. Fraser'ın bu yönde belirgin bir çabası olduğunu gördük. Farklılık kavramının neredeyse fetişleştirildiği bir politik-kültürel iklimde, bu kavrama teorisinde yer açan feministlerin pek azının gündeme getirdiği soruları soruyor Fraser: "Demokrasi açısından fark eden farklılıklar hangileridir? Hangi farklılıklar kamusal olarak tanınmayı ve/ya da siyasal temsili hak ederler? Tersine, hangi farklılıklar siyasal yaşam açısından önemsiz olarak kabul edilmeli ve özel meseleler olarak ele alınmalıdır? Demokratik bir toplum ... hangi farklılıkları ileri götürmeyi hedeflemelidir? Ve tersine, hangilerini ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır?"[14]

Ama Fraser bu soruları sorarken tümüyle de yalnız değil. *Demokrasi ve Farklılık* (der. S.Benhabib, WALD, 1998; orijinal basım 1996) adlı kitabın Girişi'nde Benhabib de benzer soruları soruyor. Benhabib daha önce yayımlanmış olan *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (Ayrıntı 1999; orijinal basım 1992) adlı kitabında da, bu kitaptaki yazısında da *Feminism As Critique*'de başlamış olduğu projeyi sürdürüyor. Amacı, Gilligan'ın öne çıkardığı, özen-bakım, ilişkisellik gibi kavramlardan yararlanarak evrensel-

ci ahlak teorilerinin ötesine geçmek; ama evrensellik ilkesinden tümüyle vazgeçmeden "etkileşimsel evrenselliğe" dayalı bir perspektif oluşturarak. Başka türlü söylendiğinde, Gilligan'ın açtığı yoldan giderek, ama aynı zamanda Jurgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini de kullanarak bir senteze ulaşmak... Bu sentezde hem "somut öteki"nin gereksinimlerine, yani (başka "somut öteki"lerin yanı sıra) kadınların farklılığına da yer var, hem herkes için adalete.

Benhabib'in Habermas'tan eleştirel bir biçimde yararlandığını belirtmeye gerek yok herhalde. Hak, yasa, özerk birey, rekabet, bağımsızlık kavramları üzerinde yükselen ikameci evrenselliğe dayalı ahlak anlayışı, özel alana hapsedilmiş olan iyi hayata ilişkin değerlerin karşısında konumlandırılmıştır: "Modern, burjuva toplumunun gelişim çizgisinde kadının bahtı haline gelen bütün bir insani faaliyet alanı, yani çocukların yetiştirilmesi, yeniden üretim, sevgi ve özen ahlaki ve pratik kaygılardan dışlanır ve 'doğa' gerçekliğine havale edilir."[15] Adalet alanı ile kişisel hane alanı, kamusal alan ile özel alan arasındaki bu ikilik Habermas'ın teorisinde de devralınmıştır. Hak, yükümlülük ve yetki kategorilerine dayalı bir "genelleştirilmiş öteki" çerçevesidir o da: Sorumluluk, bağlılık ve paylaşma gibi, özel alanın somut pratiğinden türeyen ve kadınların yaşamında ağırlık taşıyan değerlere yer yoktur bu çerçevede. Benhabib'in sentezi ise somut ötekinin ahlaki kimliğini kabul eden ama genelleştirilmiş ötekinin sunduğu, karşılıklı olarak kendi vakarını koruma güvencesinden de vazgeçmeyen bir çerçevedir. Burada öteki, somut, yani konumlanmış ve toplumsal cinsiyeti olan öznedir. Bu açıdan, ikameci evrenselliğe dayalı ahlak teorilerindeki soyut (erkek) öznenin özerkliği türünden bir özerkliğe sahip değildir. Ama bir "düzenleyici ideal" olarak özerklik kavramından da vazgeçmez Benhabib. Bu olmaksızın "kadınların özgürleşimi projesi" mümkün değildir yazara göre.[16]

Ahlak teorisinden siyaset teorisi ve demokrasi tanımına geçildiğinde Benhabib'in bu sentez arayışı "müzakereci (*deliberative*) demokrasi" hedefi biçiminde ortaya çıkıyor: Farklılığın kamusal alana dahil edilmesi, müzakere edilebilecek, üzerinde tartışılabilecek ve temsil edilebilecek bir konuma yerleştirilmesi demek. Bu girişimi için yazar Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden rasyonel, adil ve eşitlikçi bir müzakere ortamı düşüncesini ödünç alıyor. Bu teori şu imkânları sunuyor: "Mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabileceği bir birlik oluşturma tarzları çoğulculuğu..."[17] Bu çoğulculuk ise, sivil toplumda kurula-

cak farklılaşmış örgütlenme biçimlerinin oluşturacağı ağa yapılan bir göndermedir.

Benhabib'in müzakereci demokrasi teorisini aynı kitapta eleştiren Young ise, "iletişimsel demokrasi" kavramıyla tanımladığı daha zayıf bir birlik anlayışını, dolayısıyla da farklılığın daha fazla ağırlık taşıdığı bir sentezi savunuyor. Young'a göre, müzakereci demokrasi anlayışı, Benhabib'in aslında eleştirmek üzere yola çıktığı yansızlık ve soyut evrensellik varsayımlarıyla malûldur: Ekonomik ve siyasal gücün eşit olduğunu varsaydığımız durumda bile[18] insanlar eşit konuşmacılar değildir; üslup farklılıkları, alışkanlıklar, kısacası "içselleştirilmiş duygu" müzakerenin kültürel açıdan yansız olmasının engeller. Bilimsel tartışma, modern parlamento ve mahkemeler müzakereci iletişim modelinin has kurumsal bağlamları olagelmiştir. Bu kurumlarda oluşan müzakere alanı, beyaz, üst sınıftan erkeklerin ayrıcalıklı alanıdır. Bu alanda geçerli olan normlar, çekişmeci ve rekabetçi nitelikleriyle, heyecan ifadelerini küçümseyen, duyguları denetlemeyi yücelten iyi konuşma ölçütleriyle, kadınların ve beyaz ve üst sınıftan olmayan insanların kültürel olarak sindirilmesine ve dışlanmasına yol açacak normlardır; bunlar "çoğu zaman bazı insanların konuşmasını kesen veya önemsiz gösteren iktidar biçimleri şeklinde işler."[19]

Öte yandan, müzakereci demokrasi müzakere süreci sonunda bir birliğe varılacağını varsayar. Müzakerenin hedefi, bir ortak yarara ulaşmaktır. Oysa bu dışlayıcı olması kaçınılmaz bir hedeftir; amaçlanması gereken şey, sadece birbirini anlamak ve karşılıklı bir anlayışa varmak olmalıdır; bu, müzakerenin öngördüğü türden, özdeşleşme anlamında bir anlaşma değildir. Başka türlü söylendiğinde, Young'a göre, farklılıkların amaçlandığı bir birlik kaçınılmaz olarak dışlayıcı olacağı için, bunun yerine farklılıkları kalıcı olarak gören ve onlardan beslenen bir kamusal akıl tanımlamak gerekir. Bu aklın bağlamını oluşturacak birliğin ise, müzakereci demokrasi anlayışının varsaydığından çok daha zayıf bir birlik olması gerekir. Böyle bir birliğin koşulları, coğrafi-ekonomik koşullar yüzünden insanlar arasında oluşmuş karşılıklı bağımlılık, karşılıklı eşit saygı yükümlülüğü ve üzerinde anlaşmaya varılmış karar alma usullerinden ibarettir.

Young müzakereci demokrasi anlayışı yerine kendi iletişimsel demokrasi anlayışını önerirken iki konuda Benhabib'in kaygılarını paylaşıyor: Çıkara dayalı demokrasi modeline karşı "akıl yürütme"ye dayalı bir anlayışı benimsemek ve farklılıkların birbirleriyle etkileşimini öngören bir süreci önemsemek bakımından iki yazarın evrenleri ortak. Bu, her ikisinin

de farklılıkların parçalamadığı bir dünyayı öngördüğü, ama parçalanmamanın güvencesini "nesnel" çıkarda değil, iletişim-etkileşim süreçlerinde bulduğu anlamına geliyor. Zayıf da olsa güçlü de, kurulan birlik toplumsal ve yapısal düzlemde, gerekli usul koşullarının sağlanmasının ötesinde bir dönüşümü öngörmüyor. Bu noktaya aşağıda döneceğim.

Fraser, Young'un kalıcılaştırdığı ve kendi içinde ayrımlaştırmadığı farklılıklar anlayışını eleştiriyordu. Bunun yerine, yeniden-bölüşüm ile tanınma arasında analitik bir ayırım çizgisi çeken bir yaklaşımı benimsemişti. Bu ayırımı yaparken Fraser'ın amacı, *ekonomik eşitsizlik, ezilme ve baskıdan koparılmış bir kimlik ya da tanınma politikası*'nın sorunlarına dikkat çekmek. Dolayısıyla, ilk bakışta eşitlik/farklılık paradigmalarını birbirinden koparıyor gibi görünse de, sorunun ciddiyetini gösterebilmek için sahici gerilimleri gündeme getirerek bunları aşmanın yolunu araştırıyor aslında.

Aradaki fark belki de şurada yatıyor: 80'li ve 90'lı yıllarda kadınların, ezilen etnik grupların, çeşitli kültürel grupların, siyahların, eşcinsellerin mücadelelerinde Fraser bir sorun teşhis ederken Young açısından bir sorun yok. Kalıcılığı varsayılan farklılıkların kendi seslerini duyurma mücadeleleri onun öngördüğü iletişimsel demokrasiye gidişin bir yolu. Nitekim farklılık politikalarının tümünü oldukça kolaycı bir şekilde "ekonomik ve politik adalet"e ulaşmada bir araç olarak nitelendirebiliyor, "kültürel" taleplerle "ekonomik" taleplerin kendiliğinden bir süreklilik oluşturduğunu savunabiliyor.[20] Dolayısıyla Fraser'ın eşitlik/farklılık ikilemini gerçekçi bir biçimde aşmanın yolunu aradığı yerde o bir ikilikçilik görüyor. Nitekim Fraser Young'a cevabında ikilikçiliğe düşenin kendisi değil "sosyalizm-sonrası" ideoloji olduğunu söylüyor!

Peki Fraser bu ikilemi aşmak için nasıl bir yol öneriyor? Yazara göre, gerek yeniden-bölüşüm gerekse tanınmaya yönelik talepleri karşılamanın iki yolu olabilir: olumlayıcı (*affirmative*) ya da dönüştürücü önlemler. Kültürel adaletsizlik yani dışlanma ve tanınmama bağlamında olumlayıcı önlemler çok-kültürlülükçülük politikalarına tekabül eder: Bu tür önlemler değersiz görülen, dışlanan grup kimliklerine değer verilmesini sağlamaya yöneliktir; ama bu kimliklerin içeriklerini ve onların temelinde yatan grupsal farklılaşmaları söz konusu etmez. Gay ve lezbiyenlerin insan haklarını savunmak, bu tür politikaların bir örneğidir. Aynı bağlamda dönüştürücü politikalar ileri sürdüğünüzde ise, bütün bir kültürel değerler sis-

temini sorguluyorsunuz demektir; yalnızca dışlananların nasıl algılandığını değiştirmekle kalmaz bu politikalar, aynı zamanda *herkesin* aidiyet duygularını ve kendi öznelliğini algılayışını sorgular. Daha somut olmak gerekirse, homoseksüel/heteroseksüel ikiliğinin kendisini sorgular; bu ikiliğin terimlerinin karşılıklı olarak birbirini tanımladığından hareketle heteroseksüelliğin tanımını da dönüştürmeye yönelir.[21]

Ekonomik eşitsizlik ve baskı karşısında sürdürülecek politikalara gelecek olursak: Bu bağlamda olumlayıcı önlemler kategorisine girebilecek önlemleri, Fraser'ın ifadesiyle ABD'deki liberal "refah devleti"nin ekonomik-toplumsal düzlemde sürdürdüğü politikalarda bulabiliriz. Bilindiği gibi bu önlemler, temeldeki ekonomik-toplumsal yapıya dokunmadan, üretimin yapısını dönüştürmeden mağdur grupların payını artırmayı hedefler. Sosyal güvenlik programları, işsizlik sigortası bu alanda akla gelebilecek ilk örneklerdendir. Olumlayıcı yeniden-bölüşüm politikaları sınıfsal yapıyı olduğu gibi ayakta tutmakla kalmaz, işsiz ve en mağdur kesimlere karşı toplumda bir hoşnutsuzluk yaratır ve sonuç olarak bu grupların genel olarak dışlanmasına, aşağılanmasına neden olur. Yeniden-bölüşüm bağlamında alınacak dönüştürücü önlemler ise, beklenebileceği gibi üretim ilişkilerini ve toplumsal işbölümünü hedef alır, süreç içinde köklü dönüşümleri gündeme getirir. Bu politikalar kısa vadede tam istihdam hedefiyle birlikte, yaygın sosyal refah programlarını, köklü vergi reformlarını, geniş bir kamu sektörünü, demokratik-katılımcı karar alma mekanizmalarını öngörür. Bunların uzun vadeli etkileri sınıf farklılıklarını giderek silikleştirmektir. Dolayısıyla, bu alandaki olumlayıcı önlemler en alt grupların tanınmaya ilişkin taleplerinin altını oyarken, dönüştürücü önlemler grupların karşılıklı olarak birbirini tanımasını kolaylaştırır ve dayanışmayı mümkün kılar.[22] Dolayısıyla, yeniden-bölüşüm ile tanınmaya ilişkin talepler arasında bir ikileme yol açmayacak, yani eşitlik/farklılık gerilimini aşmamıza izin verecek tek bütünlüklü politika seçeneği, her iki alandaki dönüştürücü önlemlerin sentezinden oluşandır. Bu politika bir yandan hiyerarşik toplumsal cinsiyet kimliklerinin aşındırılmasına, kadınlık ve erkeklik arasındaki uçurumun ortadan kalkmasına işaret eder, öte yandan da cinsiyetçi işbölümünün ortadan kalkmasına. Birbirini çelmeyen, tersine destekleyen bir politikalar manzumesi ancak bu biçimde kurulabilir. Kısacası, feminizmin mevcut ikilemlerini aşmanın yolu, bir yanıyla sosyalizme uzanan öbür yanıyla hiyerarşik kimliklerin yapısökümüne yönelen bir gelecek perspektifinden geçer. Bu politika çerçevesinde, grup dayanışması "ge-

çişsel" bir stratejidir: Uzun vadede ortadan kalkması öngörülen bir kimlik kutuplaşması temelinde kurulur çünkü bu türden dayanışmalar. Ne var ki, farklılığın ancak bir hareket noktası olarak alınıp aşılmasına, eşitsizliğin ise yapısal dönüşümlerle ortadan kaldırılmasına yönelik bu stratejinin bir sakıncası vardır Fraser'a göre: Kadınların mevcut kimliklerine ve güncel dolaysız çıkarlarına hitap etmez...

Ele almak istediğim son sentez arayışı örneği, yine Habermas'tan yararlanan Jodi Dean'in dayanışma teorisi.[23] Dean'in kitabının alt başlığı olan "Kimlik Politikası Sonrasında Feminizm", başlı başına bir tez: Yazar kimlik politikasının çeşitli çıkmazlarla karşı karşıya kaldığı ve artık yeni bir evreye geçildiği tezini kitabının ana ekseni yapmış. Bu yeni evrede feminist politikaya kılavuzluk edecek bir teorik açılım peşinde. Amacı, farklılığı, çoğulculuğu, çeşitliliği ve tikel olanı yadsımayan bir evrenselcilik anlayışı geliştirmek. Feminizmin dışlayıcı olmama ve başkalarına karşı sorumluluk taşıma iddialarını karşılayacak ve yine feminizmin ikili karşıtlıklara, bu arada da evrensel/tikel karşıtlığına yönelttiği eleştiriyi ilerletecek bir yaklaşımın Habermas'ın söylemsel evrenselciliğinden türetilebileceği kanısında...

Söylemsel evrenselciliğin üstünlüğü ve sunduğu imkânların en önemlisi, bizim gibi olmayanlara, farklı olanlara karşı sorumluluğumuzu varsaymasıdır Dean'e göre. Bu, benzerler arasındaki dayanışmadan öte bir dayanışmayı, düşünümsel dayanışmayı (*reflective solidarity*) gündeme getirir. Düşünümsel dayanışma; geleneksel olarak dayanışmanın temeli sayılan, ortak duyguların paylaşılması, ortak çıkarlar, ya da bir ezme-ezilme ilişkisinin tarafı olmak gibi boyutları ne gerekli kılar ne de yeterli görür. Dean'in önerdiği dayanışma anlayışı paylaşılan bir ortak (sınıfsal ya da toplumsal cinsiyete dayalı) kimliği de varsaymıyor. Bu dayanışma biçimi için şöyle bir örnek veriyor Dean: Yazarın beyaz, heteroseksüel, üniversitede kadın araştırmaları bölümünde öğrenci olan bir erkek kardeşi vardır. Bu kişi aynı zamanda bir gay-lezbiyen dayanışma grubunun üyesidir. Bu gruba girmesinin ardındaki saiklerden biri, gay olduğunu gizleyen bir erkek arkadaşına bir tür destek sunmaktır: Arkadaşının kendisini ifşa etmemek için katılmadığı bu gruba katılarak onu benimsediğini gösterecektir erkek kardeş. Bu davranışıyla ayrıca kendisini girdiği grup içinde marjinalleştirmeyi göze almış, cinsel "öteki"lerin merkezde konumlanması için yer açmıştır.

Düşünümsel dayanışmanın öznesi, verili, dondurulmuş ve kendisini

"onlar"la çatışma içinde tanımlayan bir "biz" değildir. Tartışma ve etkileşim süreci içinde, kapsayarak oluşan bir biz, iletişimsel olarak kurulan bir kimliktir. Bu "biz", anlaşmaya ve oydaşmaya dayalı bir evrensele işaret eder; kendi içindeki farklılıkları bastırıp dışlamadan, söylemsel ve geçici olarak kurulmuş bir evrenseldir. Kimlik politikası evresinin *özdeşleşimle* kurulmuş öznesinden bu açılardan farklıdır söylemsel olarak kurulmuş özne. Bu evrede, dayanışmanın kaynakları, "çok-kültürlü bir demokraside toplumdaşlarımızla (*consociates*) ilişkilerimizdeki anlam ve beklentiler üzerinde düşünme"[24] kapasitemiz, maddi ve söylemsel bağlantılarımızdır.

Dean'in Habermas'ın teorisinde yaptığı en önemli "düzeltme", kendi ifadesine göre de, iletişimsel teorinin yansız gözlemcisinin yerine "konumlanmış, hipotetik üçüncü kişi"yi koyması. Habermas'ın "genelleştirilmiş öteki" kavramının soyutluğunu Benhabib "somut öteki" ile aşıyordu, Dean ise somut, özgül farklılıkları göz önüne almanın yolunu böyle buluyor. Her iki durumda da bu konumun somutlaştırılmasının anlamı şu: İletişimsel eylem teorisinde, birinci ve ikinci şahıslar tarafından ileri sürülen iddialar (sözde) yansız bir konumdan değerlendirilir, yani ortak ihtiyaçlara dayandığı varsayılan bir ölçüye vurulurken, aslında bu her zaman belirli, somut bir konum ya da kimlik açısından yapılıyordur. Bu somutluğun tanınması, kendi dışımızdaki başka somutlukların dışlanması riskini ortadan kaldırır; çünkü genellik iddiasından vazgeçerek, benimsenebilecek bakış açılarının ucunu açık tutmuş oluruz. Başkalarını dışlama olasılığını ortadan kaldırmakla da onlar için sorumluluk üstleniriz.

Dean'in kurmaya çalıştığı sentezin ayrıntılarına daha fazla girmeden, bu aşamada, çok genel hatlarıyla ele aldığım sentez arayışlarını değerlendirirken bir ayırım yapmayı deneyeceğim: Young ile Fraser'ın somut politikalar üzerinden geliştirdikleri teorileriyle Benhabib ile Dean'in teorinin ve kavramsal tanımların soyutlama düzeyine hapsolmuş gibi görünen yaklaşımlarını birbirinden ayırmak mümkün. Önce Benhabib ile Dean'e bakalım.

Bu feministlerin teorilerinin en çarpıcı özelliği alternatif normlar tanımlama çabası: Gerek Benhabib'in özen-bakım ve ilişkisellik kavramlarını dahil ederek tanımladığı yeni ahlak normları ve kamusallık anlayışında, gerekse Dean'in düşünümsel dayanışma anlayışında, *feminizmin gereklerinden* hareket ederek tanımlanmış ilkelerle karşı karşıyayız. Feminizme uygun bir evrensellik kadınların (ve tüm ötekilerin) özgül farklılıklarını

dışlamayacak bir evrensellik *olmalıdır*. Dolayısıyla da feminist geleceği tasarlarken, "somut öteki" ya da "konumlanmış hipotetik üçüncü şahıs" bu tasarıma dahil edilmesi gereken bir boyut olarak çıkıyor karşımıza. Bu teorilerde, kavramlar ve ilkeler düzeyinde gerçekleşen bu dönüşümün, kurulan bu alternatifin pratikteki karşılığına ilişkin bir perspektif yok. Örneğin Benhabib'in durumunda, özel alanın pratiğinden türettiğimiz özenbakım gibi değerlerin dahil edildiği bir adalet anlayışı ve kamusallık hangi *yapısal imkânlar* üzerinde yükselecek? Toplumsal ilişkiler, kamusal alan/özel alan ikiliği hangi dönüşümlerden geçmeli ki böyle bir ahlak ve böyle bir adalet mümkün olsun? Kısacası, yeni tanımlarla (yapısal) gerçeklik arasında somut, pratik dolayımlar var mı; bu dolayımlar neler olabilir?

Aslında sorgulamaya çalıştığım şey belki de *Eleştiri Olarak Feminizm* adlı kitabın adında da dile getirilen niyetle ilgili. Buradaki "eleştiri" kavramından Frankfurt Okulu'nun, ya da eleştirel teorinin kast ettiği anlamda bir eleştiriyi anlamak herhalde çok yanlış olmaz: Yani somut, özgürleştirici bir politikanın dayanağı olacak bir teorik eleştiri. Ya da başka türlü söylemek gerekirse: Gerçekliği tahlil edip açıklarken, aynı çırpıda onu dönüştürmenin de yolunu açmak. Kısacası, teoriyle politikayı, anlamak ve açıklamakla dönüştürmeyi kendi içinde barındıran bir eleştiri anlayışı. Belki de bu anlayışın vaat ettiklerine çok fazla güveniyor Benhabib ve Dean ve tabii ki Habermas... Bu yazarların teorilerindeki, kavramların soyutlama düzeyine hapsolmuşluk, sorunları kavramsal tanımlarla, *açıklayarak* ve *tanımlayarak halletme* yönündeki eğilim, belki de kendisine çok şey atfedilen bu eleştiri kavramının yazarları yarı yolda bırakması. Teori ve politika düzlemleri arasında, somut dolayımlara çok da başvurma gereği duymadan birtakım kolay geçişler, gidiş-gelişler gerçekleştiriliyor bu teorilerde.

Teorinin özgürleşim pratiğine, kurtuluş politikalarına kılavuzluk etmesini mümkün kılacak somut dolayımlar yerine, bu teorilerde daha ziyade ussallığa dayalı iletişim, etkileşim, söylemsel eyleme rastlıyoruz. Teoride tanımlanan evrensel/tikel, eşitlik/farklılık sentezi pratik olarak tartışma ve müzakere dolayımıyla gerçekleşiyor. Ama bu "eşitler-arası" iletişimi mümkün kılacak "ortak değer ve ilkeler" nasıl sağlanacak? Bunlar yalnızca biçimsel usul koşullarından ibaret olabilir mi? Güç-iktidar ilişkileri bu tür biçimsel önlemlerle, ortadan kalkmasından geçtim, dengelenebilir

mi?

Nitekim Dean kendisine (ve Benhabib'e) yöneltilebilecek eleştiriyi karşılamak istercesine, kitabının sonunda şöyle diyor: "...düşünümsel dayanışmanın imkânlarına ilişkin olarak bile kuşkuları olanlar, dayanışmanın kendisinin söylemin sağladığı tanınmadan daha güçlü bir bağlantıyı gerekli kıldığını, benim önerdiğim şeyin zayıf bir biçimsel soyutlamadan ibaret olduğunu ileri sürebilirler."[25] Buna yanıtında bize sunduğu teselli ise şu: Düşünümsel dayanışma kavramının kendisi soyut olabilir ama, söylemsel evrenseli oluşturma süreci hep mevcut inançların, değerlerin, pratiklerin tartışılıp aşılmasını içerir ki bu da biçimciliğin ötesine geçildiği anlamına gelir. Ne var ki, dönüştürücülüğüne güvenmemiz beklenen şey bir kez daha sorgulama, anlama, iletişim, söylem, yorum. Yine başladığımız noktaya dönmüş oluyoruz. Varılan sentezin özü, kendi üzerine katlanarak ilerleyen, açık-uçlu olduğu için daha da çok itibar edilen bir süreç, yazarın deyimiyle "insanlığın hiç bitmeyecek konuşması (*conversation*)"...[26]

Jean Cohen'in, Benhabib'in de dahil olduğu müzakereci yaklaşımlara yönelttiği eleştiri Dean'in teorisindeki düşünümsel dayanışma oluşturma süreci için de geçerli: Bu teorilerde, "normatif gerekçelendirme, ampirik müzakere pratikleri ve bağlayıcı kararlar yaratma gücüne sahip bir siyasete ilişkin analitik düzeyler"[27] iç içe geçmiştir yazara göre. Cohen'in işaret ettiği bu sorunun çok önemli bir uzantısı var: Meşruiyet ve normların düzgünlüğü ile *egemenliğin* ortadan kalkması birbirine indirgenmiş gibi. Yine eleştirel teorinin kavramsal tanımların gücüne duyduğu güvenin getirdiği bir rehavet olabilir mi bu?

Yukarıda Young'ın önerdiği teorik çerçevenin somut politik dolayımlara işaret etmesi açısından Fraser'ınkine daha yakın olduğunu söylemiştim. Aslında Young'ın teorisinde esas vurgu ezilen ve dışlanan toplumsal grupların farklılıklarının tanınması ve siyasal temsillerinin mümkün kılınması üzerinde. Ama parçalanmanın, mutlak bir tikelciliğin önünü almak açısından, zayıf da olsa bir evrensellik arayışının olduğunu da gördük. Benhabib ve Dean ile karşılaştırılamayacak bir tikelciliği savunmasına rağmen, bu evrensellik arayışının gündeme geldiği noktada Young da benzer bir soyutluk eleştirisini hak ediyor gibi. "Müzakere" kavramını reddetmekle birlikte sonuçta Young da demokratik bir tartışma sürecini güç ve çıkar ilişkilerinin tepesinde bir yere yerleştiriyor: "Politikalar, en güçlü çıkarlar galip geldiği için değil, yurttaşlar ve onların temsilcileri gerekçeleri

dinleyip eleştirdikten sonra birlikte onların doğruluğuna karar verdikleri için benimsenmelidir."[28] Öte yandan, ezme ve dışlama uzun vadede ortadan kalksa bile –ki bunun kurulacak teoriyi belirlememesi gereken çok uzun bir vade olduğu kanısında Young[29]– onun gelecek tasarımında farklılıklar iletişimsel demokrasiyi hep besleyecek birer kaynak olmaya devam ediyor. Böyle olduğu için de, Young'ın kendi amaçları açısından farklılıkların iletişimi, temsil ve koalisyonu yeterli bir evrensellik. Ama aynı zamanda da bölüşümcü adalet anlayışını, kendi ifadesiyle "işbölümünün ve karar alma iktidarının yapılanması malların bölüşümüne indirgenemeyeceği"[30] için eleştirmişti Young: Bölüşümün temelindeki toplumsal ve ekonomik yapıların dönüştürülmesi gereğine dikkati çekiyordu bu daha eski yazılarında. Bu perspektifle hepsi de temsil edilmesi gerekecek türden farklılıkların dondurulduğu bir gelecek tasarımı arasında bir çelişki yok mu?

Eşitlik/farklılık, evrensel/tikel ikilemlerinin aşılabilmesi demek, bir bakıma kavramların dondurulmaması demek. Örneğin Fraser tanınmaya ilişkin taleplerle yeniden-bölüşüm taleplerinin yer yer çeliştiğini, birbirinin altını oyduğunu söylüyor ve kadınların kurtuluşu mücadelesinde tanınmaya ilişkin taleplerin ancak eşitlik talepleriyle çelişmediği ölçüde benimsenmesinden yana. Ama tahlilini bu noktada bitirmiyor; bu onun çıkış noktasını oluşturuyor tersine. Bundan sonra, bir *geçiş* evresi olarak, tanınmaya ilişkin taleplere dayanan bir kadınlar-arası dayanışmanın hedeflenmesi gerektiğini kabul ediyor. Fraser'ı şöyle okuyabiliriz bence: Mevcut toplumsal ilişkiler çerçevesinde, kadınların yeniden-bölüşüme ilişkin taleplerini, örneğin cinsiyetçi işbölümünü aşındıracak talepleri yükseltebilmeleri için bile ezilen bir toplumsal cinsiyet kimliği taşıdıkları kabul edilmelidir. Demek ki özgül farklılıkları tanınmalıdır kadınların. Ancak farklılıklar soyut bir biçimde, toplumsal ilişkilerden koparılarak tanımlanmamalı, farklılık kavramı bu biçimde dondurulmamalıdır. Teoride, somut tarihsel sürecin farklılık kavramını dönüştürmesine, eğip-bükmesine, gereksiz kılmasına imkân açılmalıdır.

Gerek Young'ın gerekse Benhabib ve Dean'in teorilerinde, bütün somutluk arayışına rağmen zaman-ötesi, tarih-dışı bir biçimde tanımlanıyor kavramlar; sınıflandırma kategorileri olmanın ötesine geçemiyorlar. Tarihsel süreçle bağlantıları koparılıyor; kaçınılmaz olarak donduruluyorlar. Söylemek istediğim şeyi iyi anlattığını düşündüğüm için Pateman'dan uzunca bir alıntı yapacağım: "Sorunun, cinsel farklılığın siyasal açıdan an-

lamlı olup olmadığı ya da 'farklılığın' nasıl anlamlı olabileceği etrafında döndüğü varsayılıyor. Dolayısıyla, yaşamsal önem taşıyan bir soru olan, kadınların halihazırdaki (sisteme) dahil ediliş biçimlerini nasıl sarsmak ve değiştirmek gerektiği ve 'eşitlik' ile 'farklılık' arasındaki ilişkinin böylelikle nasıl dönüştürülebileceği sorusunun üzerinden atlanıyor."[31] Farklılık öncesiz-sonrasız bir kategori olarak dondurulduğunda teorik tahlilin hem hareket noktası hem bitiş noktası haline geliyor.

Kavramların bu şekilde dondurulması yazarların politik ufuklarının darlığıyla bağlantılı olabilir mi? Benhabib'in müzakereci demokrasisi olsun, Young'ın iletişimsel demokrasisi olsun, bize yeterince açık-uçlu bir politik perspektif sunmadığı için mi aynı kavramlara takılıp kalıyoruz yoksa? Young'ın bu konudaki düşüncelerini biliyoruz. Benhabib'e döndüğümüzde ise farklılıklardan çok daha fazlasının, "liberal" kamusal alanın kalıcılaştığını görüyoruz. Yazar farklılık politikalarının odak noktasını şöyle ifade ediyor: "...liberal demokrasilerin kamusal alanında farklılığın müzakere edilmesi, tartışmaya açılması ve temsil edilmesi..." Farklılığın, somut olanın, özel alanın sınırlarından kurtarılıp kamusal alana taşınması, bu alanın yapısal olarak dönüşmesini, "siyasal yapının kimliğini(n) parçalanma(sını)", "mevcut siyasal egemenlik biçimlerini(n)"[32] bozulmasını gerektirmez. Müzakereci demokrasinin çoğulculuğundan yazarın öncelikle beklediği ise, "mağdur herkesin kendi bakış açısını dile getirme hakkına sahip olabil(mesi)..."[33] Mağdurların mağdurlar olarak varlığını sürdürdüğü, kamusal/özel, devlet/sivil toplum ikiliklerinin sapasağlam ayakta durduğu bir demokrasi modeli bu. Eşitlik/farklılık sentezinin soyutluğu ile daha önceleri sözü edilen ütopya arayışının geride bırakıldığı bu demokrasi ufkunun sınırları arasında bir bağlantı olabilir mi?

Kadınlar-Arası Farklılıklar: Hiyerarşiler

Feminist teori ve politikanın kaderini belirlemiş olan çok tanıdık bir başka ikilem de, kadınların cinsiyetlerine dayalı bir kimlik ileri sürmeleri ve "biz kadınlar" demelerinin kaçınılmazlığı ile bunun yol açtığı dışlayıcılık arasındaki gerilime dayanıyor. Toplumsal cinsiyete dayalı baskıya ve sömürüye karşı çıkabilmek için bir mobilizasyona ihtiyaç var. Ama bu mobilizasyonu mümkün kılacak her tür kolektif özne ya da kimlik tanımı bazı kadınları dışlama riskini taşıyor. Bu kadınlar hangi kadınlar? Siyah,

Kürt, işçi, işsiz, lezbiyen gibi, toplumsal cinsiyet konumunun yanı sıra, başka toplumsal ilişkileri açısından da ezilen tarafta olan kadınlar... "Kadın", "toplumsal cinsiyet" gibi kategoriler bu kadınlar için sadece bu anlamları taşımıyorlar, sadece kendilerinden ibaret değiller. Sınıf, ırk, cinsellik, etnik/ulusal aidiyetten soyutlanmış, arı bir "kadın" kategorisi olsa olsa, beyaz, üst-orta sınıftan, heteroseksüel, hâkim ulus ya da etnik gruptan kadınları anlatıyor: "...orta sınıftan beyaz kadınlar birlikli bir kimlik mitosunu beslemeye daha yatkındırlar, çünkü egemen kültür onların deneyimlerini daha sadık bir biçimde yansıtır."[34] Buna karşılık, kadınlar arasında ezilenler kadınlıklarını o etnik, ulusal, cinsel, sınıfsal renge boyanmış bir biçimde yaşıyorlar. Bu olguyu Beverley Skeggs şöyle ifade ediyor: " 'kadın' kategorisi başka kategorilerce işgal edilen bir öznellik biçimi olarak yaşanır..."[35] Ancak Skeggs sınıfsal aidiyetin *bütün* kadınların kadınlıklarını yaşayışlarını bu şekilde biçimlendirdiği kanısındadır. Deborah L. Rhode ise toplumsal bağlamın her zaman toplumsal cinsiyet ilişkilerini dolayımladığını vurguluyor ve kadınların çıkarlarının hem zaman üzerinden farklılaştığını, hem de ırk, sınıf, etnik/ulusal aidiyet ve cinsellik açısından çeşitlilik gösterdiğini göz önüne alan bir yaklaşım öneriyor.[36]

Kadınlar arasındaki bu hiyerarşiler feminist teoride bir tür imkânsızlığın işareti olarak alındı yer yer. Nitekim feminist politika, hep bildiğimiz gibi, kadınlar-arası farklılıkları ve, asıl önemlisi hiyerarşileri fazlasıyla sancılı bir biçimde yaşadı, yaşamaya devam ediyor. Bir yandan kadınlar arasındaki hiyerarşilere duyarlı olup öte yandan tikelciliğin mutlaklaştırılmaması, çoğulculuk adına farklılıkların yüceltilmemesi mümkün mü? Yukarıdaki tartışmanın ışığında bir başlangıç olarak şunu söyleyebiliriz: Kadınlar arasındaki farklılıkları da, betimleyici bir tarzda, dondurulmuş, ampirik özellikler olarak almaktan kaçınmak yararlı bir yol olabilir. Bunun yerine teori, kadınlar arası farklılaşmanın, hiyerarşi ve eşitsizliklerin *ortaya çıkış süreçlerine* yönelebilir. Bu, farklılıkların toplumsal ilişkilerin bütünü içine yerleştirilmesi anlamına gelir. Bu anlayış, farklı kadın gruplarının farklı gereksinimlerini birbirinin karşısına koyup mutlaklaştıran ve sonra bütün bu farklılıkları çoğulcu bir potada bir araya getiren bir çokkültürlülükçü anlayıştan ayrılır. Bu dinamik yaklaşım, feminizmin ufkunu genişleterek ırkçılığın, sınıf egemenliğinin, etnik-ulusal şovenizmin, heteroseksizmin kadınlar arasındaki özgül biçimlerini tahlil etmenin, sorgulamanın bağlamını oluşturabilir. Aslında sözü daha fazla dolandırma-

dan bir noktayı açıkça vurgulamakta yarar var: Feminist *politikayı* yer yer felce uğratan, kadınlar arasındaki farklılıklar değil hiyerarşiler. Soyut bir biçimde tanımlanmış farklılıkları belirli *teorik yaklaşımlar* öne çıkarmış, hatta abartmış olabilir. Ama asıl yakıcı önem taşıyan sorun, "kadınlığın" çeşitli egemenlik biçimleriyle iç içe geçmiş bir biçimde yaşanması ve bunun feminist politikada da hep yeniden-üretilmesi. Öyleyse, feminist politika (ve teori) toplumsal cinsiyetle eklemlenmiş her tür egemenlik ilişkisini hedef almalı ve sorgulamalı ki bu egemenlik ilişkilerinde taraf olan kadınlar dışlanmasınlar. Kolektif özne olarak "kadınlar"ın bu şekilde somutlaştırılması ve çeşitlendirilmesi gereği birçok feministin geçmişte üzerinde durduğu bir mesele. Benim bunu yeniden vurgulayışım bu yazının problematiğiyle bağlantılı: Feminist teorideki eşitlik/farklılık sentezi arayışları ancak kadınlar-arası hiyerarşileri de hedef alan *yapısal dönüşümlere* yönelik radikal bir perspektif benimsendiğinde başarılı olabilir. Feminizmin duraklamaya geçtiği ya da kendine yabancılaşmış biçimler altında varlığını sürdürdüğü şu dönemde bu sentez ve bu radikallik belki de tek çıkış yolu.

Bu yaklaşım Nancy Fraser'ın kendi politik perspektifinde teşhis ettiği sakıncayı ortadan kaldırıyor ya da hafifletiyor mu peki? Hatırlayacak olursak Fraser her iki alandaki *dönüştürücü* taleplerin de kadınların mevcut gereksinimlerinden kopuk olmasını sorunsallaştırıyordu. "Hangi kadınlar?" sorusunu sormak yani kadınlar-arası hiyerarşiyi az önce söylediğim biçimde feminist politikanın gündemine dahil etmek, güncel çıkarlarla uzun vadeli çıkarlar arasındaki bu kopukluğu aşmayı bir ölçüde kolaylaştırabilecek bir şey olabilir. Örneğin ayrımcılık-karşıtı politikaların kadınların kısa vadeli, güncel çıkarlarına daha uygun olduğunu söylemek ilk bakışta çok doğal gibi görünse da, bu politikaların kadınlar-arası hiyerarşiyi nasıl etkilediği, somut olarak ne kadar kadının çıkarlarına cevap verdiği sorusunu sorduğumuzda en azından bir yönlendirici ilkemiz var demektir. İş yaşamında kadınların durumunu düzeltmeye yönelik önlemlere ilgili olarak Charlotte Bunch'ın şu sözleri anlatmaya çalıştığım şeyi çok iyi ifade ediyor: "Maddi reformlar mümkün olduğu kadar çok sayıda kadına yardım etmeli ve gelir ve konum itibariyle bir yeniden-bölüşümü hedeflemelidir, öyle ki kadınları bölen sınıfsal, ırksal ve heteroseksüel ayrıcalıklar ortadan kalksın."[37] Kadınları kendi içinde hiyerarşik bir kolektif özne olarak ilerletmenin çıkmazları karşısında bizzat o öznenin iç yapısını da dö-

nüştürmeyi önüne koyan bir yaklaşımı dile getiriyor bu sözler.

Bu noktada kendi adıma bir özeleştiri yapmayı anlamlı görüyorum. *KAKTÜS* dergisinin çıktığı dönemde (1988-1990) bir sosyalist feminist olarak kadınlar-arası hiyerarşilere teoride yer açmaya çalıştığım halde, o dönemden başlayarak pratik politika bağlamında bu hiyerarşilerden soyutlanmış bir kadın kurtuluş hareketi alanı tanımlamaya çalıştım. Bugünden bakıldığında bu bir anlamda, kadın politikasını sadece, bütün kadınların paylaştıkları sorunlara (örneğin dayak) ya da kadınlık hallerine indirgeme potansiyelini de barındıran, sınırlayıcı bir yaklaşımdı. Kuşkusuz bunun o dönem için anlaşılır nedenleri vardı: Feminist politikayı başka toplumsal hareketlerden, özel olarak da sosyalist hareketten bağımsız bir biçimde oluşturabilmek, kadın kurtuluş hareketinin bu hareket karşısında özerkliğini koruyabilmek için gerekliydi bu. Bunun değişebilmesi için Kürt feministlerinin uyarıları ve zorlamaları gerekti. Sırası gelmişken onlara buradan teşekkür etmek istiyorum.

Savaşların, ırkçılığın, göçlerin giderek damgasını daha çok vurduğu, küreselleşmenin giderek daha çok sayıda ücretli kadını yoksullar ordusunun parçası haline getirdiği bir dünyada, kadınlık durumu ırk, sınıf, etnik-ulusal aidiyet süzgecinden geçmemiş (ya da geçmiyor gibi görünen[38]) kadın oranı giderek düşüyor. Dolayısıyla da, kadınları kendi içinde hiyerarşik bir kolektif özne olarak görmek ve bunun bütün uzantılarıyla yüzleşmek giderek daha kaçınılmaz hale geliyor.

Bu söylediklerimi somutlaştırabilmek için feminizmin ikinci dalgasında kimi Batı ülkesinde yaşandığı biçimiyle *ayrımcılık-karşıtı* politikaların bazı yönleri üzerinde kısaca duracağım. Kadınlar-arası hiyerarşiler sorununa feminist politikanın bazı somut örnekleriyle bağlantı kurarak bakmaya çalışacağım.

Fransa'da 1993 yılında ortaya çıkan siyasal temsil eşitliği (*parite*) hareketinin yol açtığı tartışmalar esas olarak, fırsat eşitliği çerçevesini savunanlarla siyasal temsili bu temelde savunanları eleştirenler arasındaki karşıtlık biçiminde sürdü. 1993'te *Le Monde* gazetesinde 577 aydının imzasıyla yayımlanan bir manifestoda, Anayasa'da yapılacak bir değişiklikle parlamentoda kadınlara %50'lik bir kotanın güvence altına alınması isteniyordu. Bu talebin gerisinde yatan argüman şuydu: Kadınlar nüfusun yarısını oluşturduklarına göre, parlamentoda da bu oranı yansıtan bir temsil oranı olması adalet ve eşitlik gereğidir. Seçilenlerin oranının seçenlerin oranını yansıtması gerekir. Türkiye'de KADER'in başvurduğu argümanlar-

dan biri de bu.

Bu biçimde verilecek bir siyasal temsil eşitliği hakkına karşı çıkanların çeşitli argümanları vardı.[39] Ama bizim bu yazıdaki sorunsalımız açısından önemli olan argüman şuydu: Belli bir programa dayanmayan bir temsil anlamlı hatta mümkün değildir. Programsız bir kadın kotasıyla temsil konumuna gelen kadınlar hangi kadınları temsil edeceklerdir? Bu sorunun cevabı belirsizdir çünkü bu kadınların parlamentoya girdiklerinde ne tür politikaları savunacakları konusunda bir bilgi yoktur. Kaldı ki, kendilerini seçeceği varsayılan kadınların büyük çoğunluğundan çok farklı hayatları ve sorunları vardır bu ayrıcalıklı seçkin kadın kesiminin. Kadınların çoğunluğunun gündelik yaşamlarında yüz yüze oldukları sorunların büyük bölümüne yabancıdır bu kadınlar. Belli bir programa bağlı olmayan ve feminist kadınların denetimine tâbi olmayan bir siyasal kota kadınlar arasındaki hiyerarşiyi artırır; dolayısıyla da kadınların mobilizasyonunun önünü keser.

Öte yandan, ABD, Avustralya, Kanada, Hollanda, Norveç, İsveç gibi, ayırımcılık-karşıtı politikaların en radikal biçimde uygulandığı ülkelere baktığımızda, yalnızca kadınlar arasındaki eşitsizlikleri artırmak bakımından değil, bu önlemlerden en çok yararlanması beklenebilecek kadınlar açısından da durum tartışmalı gibi görünüyor. Kuşkusuz bu politikalar değişik ülkelerde farklı biçimlerde uygulanmış. Ama çok genel bazı gözlemler yapmak mümkün. Her şeyden önce, bu politikaların uygulanmasında hep dalgalanmalar yaşanmış. Liberalizmin fırsat eşitliği, liyakat, bireysel özerklik kavramlarının oluşturduğu çerçeveye hapsolduğu sürece, olumlu eylem (*affirmative action*) programlarının ancak zayıf bir versiyonu uygulanabilmiş: İşe almada ve işte terfi sırasında kadınlara öncelik tanınması gibi, maddi dönüşümlere yol açabilecek olan önlemler bu çerçevede "eşitsizlik" olarak görülüp reddedilmiş. Bunun yerine, özel eğitim programları türünden fırsat eşitliği sınırlarının dışına taşmayan önlemler ağırlık kazanmış. Böyle olunca, birinci kategoriye giren önlemlerin uygulanması durumunda azaltılabilecek olan kadınlar-arası hiyerarşi yeniden-üretilmiş olmuş. Ayrıca, fırsat eşitliği söylemi toplumsal cinsiyetin bir iktidar ilişkisine dayandığı gerçeğinin gizlenmesine yardım etmiş; sorun bireylerin önlerindeki engeller olarak sunulmuş ve algılanmış. Bunun sonucunda, olumlu eylem programlarından yararlanacak kadınlar, bir eksikliği olan, sorunlu, yardıma muhtaç insanlar gibi görülmüş, alınan önlemler de birer sadaka... İşsizlik sigortasından ya da annelik yardımından yararlanan genç yal-

nız annelerin ne kadar suçlandığını ve aşağılandığını (üstelik başka kadınlar tarafından da) biliyoruz.

The Politics of Affirmative Action (Olumlu Eylem Politikaları) adlı kitabında Carol Lee Bacchi bu politikaların yukarıda saydığım ülkelerde uygulanış biçimini ayrıntılı olarak inceliyor. Vardığı sonuç şu: Bu durumun aşılabilmesi için her şeyden önce "ayırımcılık" (-karşıtı) kavramının kendisinden kurtulup talepleri başka bir söylemle oluşturmak gerekir. Çünkü "ayırımcılık-karşıtı" olarak formüle edildiğinde, talepler cinsiyet-körü, soyut eşitlikçi ve bireyci bir ideolojik çerçevenin sorunlarını kaçınılmaz olarak taşır. Şöyle diyor Bacchi: "Bu 'eşitlik' söyleminde ... 'kadınların...eşitsizliği'ni ortadan kaldırmaya yönelik güçlü önlemler savunmacı bir konuma düşürülür. [Bu türden önlemler] bir cinse diğerinden farklı bir biçimde davranmaya yol açtığı için ... bizzat ayırımcılık olarak görülür." [40] Ve itirazlara yol açar, sık sık geri alınır bu haklar. Kısacası egemen söylemin ufkuna hapsolmuş olumlu eylem programlarının –ki bugüne kadar istisnai dönemler hariç yaygın uygulama bu olmuş– hem kadınlara sağladığı yararlar sınırlı oluyor, hem de kadınların aralarındaki eşitsizliği artırıyor bu uygulamalar.

Savunmacı bir ideolojik konuma saplanmanın yol açtığı, bununla bağlantılı bir başka ikilem daha vardır Bacchi'ye göre: Kadınlar bir toplumsal grup olduklarını savunmak ve *kanıtlamak* durumuna itilirler; bunu yapabilmek için de *türdeşleşmiş* bir kadın kimliğinden söz etmek zorunda kalırlar. Oysa, "Erkekler bu alanda teorik tutarlılık iddiasını [ileri sürme] lüksüne sahiptirler çünkü 'erkekler' olarak tanınmak için bir iddiada bulunmaya ihtiyaçları yoktur [...] Sorgulanması gereken şey, bir grubun bir başka grubu 'farklı' olarak nitelendirmesine ve [bu grubun] bir kategori statüsüne sahip oluşunu gerekçelendirme yükümlülüğünü ona dayatmasına izin veren iktidardır."[41] Söz konusu ikilem, "tanınma" konumuna çekilmeden, ancak erkeklerin iktidarının mekanizmaları ve onun temelini oluşturan yapısal ilişkiler hedef alınarak aşılabilir. Bacchi'nin bu teşhisi, Fraser'ın önerdiği politikanın başka bir biçimde dile getirilmesi olarak da düşünülebilir. Salt kültüre ve "tanınma"ya dayalı, bir kimliğin ileri sürülmesiyle sınırlanmış bir feminist stratejinin sınırları burada bir kez daha ortaya çıkıyor.

Feminizmin otuz yıllık bilançosunu yaptığı bir yazıda Beverley Skeggs[42] paradokslardan söz ederken, ya da ABD'de feminizmin ikinci dalgasını değerlendirdiği daha eski tarihli bir yazıda Johanna Brenner[43] ayı-

rımcılık-karşıtı politikaların bir tür çelişik gelişmeye yol açtığını söylerken kastettikleri şey, sonuçta kadınlar-arası hiyerarşilerin derinleştiği. Kuşkusuz bunda, küreselleşme sürecinin kadınları yığınlar halinde ucuz işgücü olarak düşük ücretli, esnek çalışma düzeni olan, güvencesiz işlere çekmesinin payı da var. Ama bir yandan da, meslek sahibi, orta-yüksek sınıftan, (Batı ülkelerinde) beyaz kadınların yukarıda açıkladığım biçimiyle ayrımcılık-karşıtı politikalardan *bireyler olarak* yararlanmalarını ve kadınlar arasında daha avantajlı konumlara gelmelerini de göz ardı edemeyiz.

Yanlış anlaşılmaması için bir kez daha vurgulamakta yarar var: "Çelişik gelişme"den söz ettiğimize göre, feminizmin ikinci dalgasının ayrımcılık-karşıtı politikalarının kadınlara birçok kazanım sağladığını varsayıyoruz. Sorun bu *kazanımların çelişik niteliğinde* yatıyor. Öyleyse bu sürece biraz daha yakından bakmaya çalışalım. Kapitalizmin yeniden-yapılanma sürecinde hem Batı ülkelerinde, hem de birçok üçüncü dünya/azgelişmiş/çevre ülke(sin)de tek kişinin ücretiyle geçinen aile modeli ve ideali büyük ölçüde yıkıldı. Nitelikli erkek emekçiler için işsizlik birçok ülkede artarken, kadınların yukarıda sözünü ettiğim türden işlere daha büyük sayılarda girmesi işgücünün toplumsal cinsiyet bileşimini değiştirdi. Kısacası kadınların işgücü piyasasına katılımı çok arttı ama bu katılımın biçimleri kadınların büyük bölümü için yaşam koşullarının yeni bir biçimde ağırlaşmasına yol açtı. Kadınlar artık *kendi adlarına* dünyanın yoksullarıydılar.

Kadınlar bu süreçte kapitalizmin yeniden-yapılanmasının bir parçası, sistemin asal unsurları haline geldiler. İşte bu gelişmeye paralel olarak feminizmin ayırımcılık-karşıtı politikaları kadınların *dışlanmasına* karşı önlemler getiriyor, bu alanda kazanımlar sağlıyordu. Kadınlar toplumsal cinsiyeti yüzünden engellenmeyen ve işgücü piyasasında rekabet etme hakkına sahip özerk bireyler kategorisine daha uygun hale gelmişlerdi. Feminizmin kazanımlarıyla kapitalizmin dinamikleri birleşince, söz konusu çelişik gelişme katmerli bir hale geldi. Bu gelişmenin çarpıcı uzantılarını Brenner şöyle anlatıyor: "...hızla yeniden-yapılanan bir ekonomi ve (ona bağlı olarak) refah devleti liberalizminin siyasal çöküşü bağlamında, yeni oluşmakta olan toplumsal cinsiyet düzeni kadınların çoğunluğuna yeni özgürlüklerin yanı sıra yeni zorluklar getirdi. Giderek artan özerklik giderek artan güven(ce)sizlikle el ele gidiyor; ekonomik bağımsızlığın karşılığı (artık) çifte iş günü; daha çok kişisel özgürlüğe, sömürü ve istismara ürkütücü derecede açık hale gelmek eşlik ediyor."[44]

Feminizmin birinci dalgasıyla yurttaşlar haline gelen, yani kamusal alanda erkeklerle yasal açıdan eşit konuma sahip olan kadınlar, Brenner'a göre, ikinci dalganın geldiği noktada emek gücünü satma özgürlüğüne sahip özerk bireylerdir artık: Evlilikleri içinde artık tâbi konumda olmadıkları için kamusal alana çıkmaları ve orada eşit bireyler olarak yer almaları kendi "özerk" iradelerine bağlıdır. Bunun da ötesinde, çeşitli ayırımcılık-karşıtı önlemler yasal açıdan kadınların iş yaşamında da "daha eşit" olmalarını sağlamıştır. Ne var ki, Brenner'ın anlattığı bu yeni toplumsal cinsiyet düzeni de, tıpkı daha önceki gibi, kadınların ev içindeki karşılıksız emeği üzerinde yükseliyor. Bir kez daha, ev içinin bu yanına dokunulmuyor; bir kez daha özel alanın politikası bu konuda bir çözüm üretemiyor. Asgari bir koşul olarak, ücret kaybı olmaksızın hem kadınların hem erkeklerin iş günü kısaltılmadıkça da bu işbölümü pek değişeceğe benzemiyor.

Kadınlar arasındaki bölünmelerin bir uzantısı da şu: Orta-üst sınıf meslek sahibi kadınların kendi feminizmleri var artık. Feminizmin taleplerini ve değerlerini seçerek benimseyen bu ideoloji, Batı'dakiyle apaynı sürecin üzerine oturmasa da Türkiye'de de çeşitli kadın dergilerinde savunuluyor. İşinde başarılı, bekâr ya da evliliği hayatının birinci işi olmayan, sağlıklı beslenen, spor yapan, "kendini" ve haz almayı seven, yoluna çıkan hiçbir engeli –bu arada başka kadınları da– tanımadan her türlü hedefine ulaşmayı şiar edinmiş kadınların dünyası anlatılıyor bu dergilerde. İngiltere'de *Vogue*, *The Independent* ve *The Guardian*'da gazetecilik yapmış olan Natasha Walter'ın 1998'de *The New Feminism* adlı bir kitabı yayımlanmış. Bir tanıtım yazısında kitabın yazarı şöyle tarif ediliyor: "...modaya, giysilere... bayılıyor; gelir sahibi olmaya, özgür ve bağımsız olmaya bayılıyor; güvenli doğum kontrol yöntemlerine ulaşabildiği için mutlu ve kendini cinsel olarak güçlü ve özgürleşmiş hissediyor; kesinlikle ezilmiş gibi hissetmiyor."[45] 80'lerin dünyaya benimsettiği bireyci-hazcı-aşırı tüketimci ideolojiden payını alan bir feminizm bu.

Kimi kadın grupları tarafından feminizmin hedeflerinin arasından bazılarının seçilerek benimsenmesinin bir başka örneğine de çok genç kadınlar arasından bir kesimde rastlıyoruz. Feminizmin cinsel şiddet ve cinsel iktidara yönelik eleştirisinden koparılmış bir cinsel özgürlük anlayışını benimsemiş kadınlar bunlar. Bu kadınları, yukarıda sözünü ettiğim dergilerin sayfalarında dolanan meslek sahibi kadınların, şiddet, sömürü ve istismar karşısında güvenceleri olmayan, tehlikelere daha açık bir versiyo-

nu olarak görmek mümkün. Batı'da metro istasyonlarını ve ucuz barları mesken edinen bu kadınların Türkiyeli kız kardeşlerine en çok Beyoğlu'nda, ama yer yer varoşlarda da rastlamak mümkün.

Eşitlik/farklılık ikilemine geri dönecek olursak: Bu ikilemin özgürlükçülük/koruyuculuk biçiminde açımlanabileceğini görmek çok güç değil. Feminizmin mevcut kazanımları ile gerçekleşmesini umduğumuz köklü dönüşümler arasındaki uçurum varlığını koruduğu sürece bu ikilemlerin de varlıklarını koruyacağına ilişkin çeşitli örnekler var Brenner'ın yazısında. Çünkü ona göre de bu ikilemleri aşmanın önündeki engeller siyasal ve ekonomik, yani yapısal.[46] Kadınlar ekonomik ve sosyal açılardan güçsüz olmaya devam ettikçe özgürlükçülük hep riskli bir seçenek olacak, tutuculuğa varabilen koruyucu eğilimler de varlığını sürdürecek.

Ayırımcılık-karşıtlığı, eşitlikçilik ve kadınların bağımsızlaşmasıyla ilgili bu tartışmalar ışığında yeni Medeni Yasa tasarısının belli yönlerine kısaca bakmak istiyorum. Yasa tasarısının üzerinde en çok konuşulan iki maddesi, aile reisliğinin kaldırılması ile yasal mal rejiminin "evlilik içinde edinilen mallara katılma" biçiminde değiştirilmesinin önerilmesi oldu. İlkine karşı çıkılmazken, ikincisine MHP ve FP tarafından şiddetle muhalefet edildi. Bu iki madde, yasayı daha eşitlikçi bir yönde ve kadınların daha çok bağımsızlaşması doğrultusunda değiştirmeye yönelik. Aile reisliğinin erkekte olduğu durumda erkeğin tekelinde olan birçok karar yetkisi bu tasarıyla ortak hale geliyor, çocukların vesayeti vb. eşitlikçi bir yönde değişiyor... Öte yandan, "evlilik içinde edinilen mallara katılma", kadınların ev içindeki karşılıksız emeklerinin görünür hale gelmesine ve iş sayılmasına ve, ayrılık durumunda kadınların bu emeğin karşılığında maddi bir güvenceye kavuşmasına imkân veren bir rejim. Bu da, kadınların *evlilik dışına daha kolay çıkabilmeleri*, bu anlamda daha bağımsız hale gelmeleri demek. Bu hiç kuşkusuz, mevcut mal rejimi altında kadınların boşanmaları halinde yaşadıkları mutlak yoksullaşmayı ve bu nedenle boşanma yönünde kolay kolay karar veremeyip şiddet ve işkenceye maruz kalarak yaşamayı sürdürmek zorunda olmalarını, yani bir *boyunduruğu* ortadan kaldıracağı için çok olumlu bir değişiklik. Zaten kıyamet de kadınlar bu boyunduruktan bir ölçüde kurtulacakları, bu açıdan özerkleşecekleri için kopuyor. Feministler ve çeşitli kadın grupları da bu nedenle, çok haklı olarak tasarının bu maddesini savundular ve, yasanın Meclis'e gelmesi yine geciktiğine göre, savunmaya da devam edecekler.

Öte yandan, nafaka düzenlemesinin *cinsiyet-körü*, *soyut evrenselcilikle* malûl bir yaklaşımla kaleme alınmış olmasının, tasarının (durumlarına göre) kadınlara da nafaka yükümlülüğü getirmesinin üzerinde duruldu.[47] Bu yazıda sözünü ettiğim ikilemin kadınlara nasıl vurduğunun çarpıcı bir örneği bu: Eşitlik uğruna ödenen bir bedel söz konusu olan; ya eşitlik ya koruyuculuk mantığının bir sonucu ve de mal rejimiyle verilenin nafaka düzeniyle geri alınması... Ancak eşitlik ve özgürlük uğruna kadınların bedel ödemesinden mal rejimiyle ilgili düzenleme bağlamında da söz etmek mümkün. Kadınların maddi açıdan boşanabilecek ölçüde güçlenmelerini, böylelikle de görece özerkleşmelerini sağlayacak olan böyle bir düzenleme, aynı zamanda da kadınların kapitalizmin yeniden-yapılanma sürecine eklemlenme biçimleriyle ilgili bir düzenleme: Böylelikle, kadınların düşük ücretli kadın emeği olarak piyasaya çıkmalarının önündeki bir engel ortadan kalkmış oluyor.

Başka kadınların yanı sıra Aysel Çelikel'in aynı yazıda gündeme getirdiği bir başka konu ise, tasarıda eşlerin çalışma hakkının "diğer eşin ve ailenin huzur ve yararının" gözetilmesi biçiminde sınırlanması. Burada, eşitlik ve evrensellik lafzı ardında yalnızca kadınlar için düşünülmüş ve onların aleyhine işleyecek bir düzenlemeyle karşı karşıyayız. Soyut eşitlikçi çerçevenin, "eş" gibi cinsiyet-körü kategorilerle nasıl kadınların aleyhine işleyeceğinin tipik bir örneği bu. Bu maddenin ruhu da, kadınların bağımsızlaşması doğrultusundaki maddelerle tümüyle çelişiyor.

Tasarının cinsiyet değiştirmeyi yeniden düzenleyen maddesinin tartışılması dışında feministler olarak bu süreçte bir noktayı daha atladığımızı düşünüyorum. "Birlikte yaşama" ifadesine FP'li ve MHP'li komisyon üyeleri "evlilik dışı ilişkileri" teşvik edeceği ve "Avrupa ülkelerinde birlikte yaşayan homoseksüeller" olduğu gerekçeleriyle karşı çıktılar. Sonuçta söz konusu madde komisyondan "aile halinde yaşayan" biçiminde çıktı. Bu tartışma, *heteroseksüel evliliğin tek yasal aile biçimi* olmasının sorgulanmasına imkân veren bir fırsattı. Cinsellik, doğurganlık ve mülkiyet alanlarında tek bir meşru biçimi dayatan evlilik kurumunun tartışılması feminist politika konusunda yukarıda söylediklerimle çok yakından bağlantılı: Feminizmin ufkunu yapısal dönüşümlere hep açık tutmak; ama bu türden dönüşümleri yalnızca ekonomi ve politikadan ibaret olarak görmeyip özel alanı da hedef almak, bekâr kadınların, yalnız annelerin, gay ve lezbiyenlerin, evlilik-dışı birlikteliklerin, çocuğunu seviştiği insanla değil baş-

kalarıyla birlikte büyütmek isteyenlerin dışlanmaması ve marjinalleştirilmemesi açısından çok önemli. Bu perspektif olmaksızın, feminizmin en iyi ihtimalle sosyalizmin ahlakçı versiyonlarından birine dönüşmesi işten bile değil...

Nesne İlişkileri Teorisinin Feminist Yorumu ve Toplumsal Cinsiyet Kimlikleri

Medeni Yasa tartışmasının bizi getirdiği noktada karşımıza evlilik, aile, ev içindeki cinsiyetçi işbölümü, cinsellik, kısacası özel alan çıkıyor. Politika ve hukuk düzleminde kadınlar lehinde düzenlemeler, toplumsal-ekonomik evrenin olumlu eylem programlarıyla dönüştürülmesi, erkek şiddetine karşı örgütlenme vb... Bütün bunların mümkün ve yeterince anlamlı olması için özel alanı dönüştürmeye yönelik bir perspektifle tamamlanmasının gerekleri üzerinde uzun uzun durmak artık gerekmiyor.

Ne var ki başlı başına bir sorunsal olarak ele alınmayı hak eden bir boyutu daha var özel alanın: Kadın ve erkek öznellik biçimleri. Feminizmin uluslararası planda bir kadın lobiciliğine dönüşmesi yönündeki gelişmeye teslim olmamanın bir yolu da, kadın/erkek kutupsallığını cinsellik ve öznellik düzleminde yıkmanın pratik dolayımları meselesini ciddiye almak. Bir yanda kültürel-söylemsel düzleme hapsolmuş bir yapısökümü, parodi ve "mimesis"ten başka bir şey önermeyen farklılıkçılık, öte yanda kadınların ve erkeklerin öznellik biçimlerinin dönüşmesini toplumsal ilişkilerin dönüşmesinin salt bir türevi olarak ele almakla yetinen bir sosyo-ekonomik radikalizm: Feminizmin seçenekleri bunlardan ibaret olmamalı ve bence değil de.

Özel alanın, ailenin, evliliğin, cinsiyete dayalı işbölümünün yapısal dönüşümünün doğrultusunu belirleyebilmek için kadınların kendi tâbiyetlerinin yeniden-üretimindeki rolünü kavramak gerekiyor. Kadınlarla erkekler arasındaki egemenlik/tâbiyet ilişkisi, tâbi olanın işbirliği açısından belki de benzersiz. Bu işbirliğinin kaynağını kavrayabilmenin, "egemenliğin tâbi olanların yüreğinde nasıl kök saldığını"[48] görebilmenin, kadınlık ve erkekliğin derinlerdeki kökleriyle yüzleşebilmenin yöntemini sunacak başlıca kaynak ise psikanaliz gibi görünüyor. Toplumsal öğrenmeye dayalı rol teorilerinin, davranışçı toplumsallaşma tahlillerinin doyurucu bir biçimde açıklayamayacağı kadar derinlerde bu kökler. Hiç kuşku yok ki ka-

dınların işbirliği erkek egemenliğinin kaynağını açıklamaz, ama bize bu egemenlik ilişkisinin yeniden-üretiminde baskının yanı sıra işleyen önemli bir mekanizmayı anlatır.

Psikanaliz, kadınlığı edinme süreçlerinin "huzursuzlukları"nın[49] teorisi bir yanıyla da. Çeşitli psikanaliz yorumlarında, modern çekirdek aile içinde kız çocuklara kadınlığın dayatılmasının sancılı, çelişkili serüvenini bulmak mümkün. Ama öznelliğimizin bu çelişik niteliği kadınlığı dönüştürmenin imkânlarına da kapıyı aralıyor. Jane Flax, Freud'un teorisinin barındırdığı bu potansiyeli şöyle ifade ediyor: "Freud'un teorisinin içeriği devrimcidir çünkü ... bu teori, 'babanın yasası' altında yaşamaya devam ettikleri sürece kadınların maruz kalacakları sefaleti ifşa eder."[50]

Öyleyse, feminizmle çelişmeyecek, yani patriyarkanın mekanizmalarını açıklayan ve onun tarihsel niteliğini gizlemeyen bir psikanalitik teoriye ihtiyacı var feminizmin. Kadınların ev içinde harcadıkları karşılıksız emeğin kritik rolünün *öznellik düzlemindeki birtakım süreçlerin açıklanmasıyla* tamamlanması ancak böyle mümkün olabilir.

Psikanalizden böyle eleştirel bir biçimde yararlanmak bize şöyle bir imkânı sunabilir: Fraser'ın öngördüğü politikanın "tanınma"yla ilgili ayağını oluşturan toplumsal cinsiyet ikiliklerinin yapısökümünün, aile ve ebeveynlik düzleminde gerçekleştirilecek yapısal dönüşümlere bağlanmasını sağlayabilir. Kimliklerin yapısökümü de bu biçimde döngüsellikten kurtulabilir. Ayrıca, Benhabib, Young ve Dean'in önerdiği biçimde, soyut evrenselcilikle malûl egemen adalet anlayışını, özen-bakım, ilişkisellik gibi kadınların özel alandaki pratiklerinden türetilmiş değerlerle tamamlamanın somut dolayımlarını yine burada bulabiliriz: Annelik, ebeveynlik biçimlerinin ve cinsiyete dayalı işbölümünün dönüşmesinin önünü açacak eleştirelliği bir psikanalitik teori sunabilir.

Bu söylediklerimin, "Hangi psikanalitik teori?" sorusuyla ilgili olarak yeterince ipucu vermiş olduğunu umuyorum: Nancy Chodorow'un nesne ilişkileri teorisine dayanarak geliştirdiği annelik ve kadın/erkek kutupsallığı tahlili ve Jessica Benjamin'in bunu geliştiren çalışmaları...[51] Her şeyden önce, Chodorow tahlilini modern ya da kapitalist patriyarka bağlamına yerleştiriyor. Yani tarihselleştirilmiş bir psikanalitik yorum onunki. Batı feminizmi içinde, özellikle de postmodernist feministler[52] tarafından evrensel bir teori kurduğu gerekçesiyle en çok eleştirilen yazarlardan biri olduğu halde böyle bu. Gerçekten de, her zaman biyolojik anneler olarak olmasa bile, kadınların annelik yapması evrensel bir olgu Chodo-

row'a göre. Ne var ki, *tahlilini yaptığı annelik biçimi* tarihsel olarak özgül: Babanın ev dışında olduğu, çocuk sayısının azaldığı modern çekirdek aile içindeki annelik Chodorow'un esas konusu. Dolayısıyla da bu teori patriyarkanın *belli bir biçiminin içselleştirilmesini* açıklıyor. Anneyle çocuğun baş başa olması, babanın namevcut olması, annelik ideolojisinin yüceltildiği ve ev içinin ya da özel alanın özel bir anlam yüklendiği sanayileşmiş modern topluma işaret ediyor yadsınamaz bir biçimde. Dolayısıyla da Chodorow'un kendi lafzında teorisine atfettiği genellik nasıl yorumlanırsa yorumlansın, *genel* bir patriyarka *açıklaması*[53] olarak alınmadıkça, bu teorinin tarihsel sınırları yeterince belirli. Bu yüzden de, dönüşümü hedefleyen bir teori olan feminizmle çelişmiyor. Aileyle toplumsal yapının bütünü arasındaki ilişkiyi yeterince teorize etmemiş bile olsa[54], bunun yapılmasını engelleyen bir teori değil Chodorow'unki.

Öte yandan bu tahlil, doğal olarak, nesne ilişkileri yaklaşımının feminizm açısından önemli bir üstünlüğünü taşıyor: Bu yaklaşımda bebeğin gelişme serüveninde yakınlarıyla kurduğu ilişkiler onun içsel nesne ilişkileri biçiminde bilinçdışında yer eder ve kişiliğinin bir parçası haline gelir. Bu da, iç dünya ile dış dünya arasında gerçek bir bağlantı kurulması demektir.

Chodorow'un teorisinin bu iki özelliği onu, özünde politik bir teori olan feminizmle bağdaşabilecek bir teori kılıyor. Lacancı yaklaşımların yapısal olarak kadınlara çözümsüzlük sunması karşısında bu hiç de azımsanmayacak bir üstünlük. Ama Chodorow'un nesne ilişkilerine dayalı tahliliyle feminist bir teorinin gerekleri arasındaki uyum bundan ibaret de değil. Bu tahlile biraz daha yakından baktığımızda bu açıdan anlamlı olacak başka şeyler de bulabiliriz.

Chodorow şu iki soruyu sorarak yola çıkıyor: Kadınlar neden anne olmak isterler ve neden iyi annelik edebilecek yetilere sahiptirler? Ve kadınların annelik etmesi onların erkekler karşısındaki tâbiyetinin sürmesini nasıl sağlar? Başka türlü söyleyecek olursak: Kadınların anneliğinin yeniden-üretimi neye bağlıdır? Kadınların anneliğinin yeniden-üretiminin kadınların tâbiyetinin yeniden-üretimindeki yeri nedir?

Kadınların annelik etmeyi istemelerinin ve anneliğin gerektirdiği empati duygularına sahip olmalarının ardındaki giz, bebeklik evresinde kız çocuklarla (kadın) anneler arasında kurulan birlik ve sembiyozun güçlülüğü ve bunun erkek çocukların durumunda olduğundan çok daha az kes-

kin bir biçimde sonlanmasıdır. Anneden ayrışma evresinde erkek çocuklar kızlardan çok daha kesin ve keskin bir kopuş gerçekleştirirler. Bu, erkek çocukların ben duygularının, sınırları belirlenmişlik ve ayrılmadan geçmesi karşısında, kız çocukların ben duygularının başkalarıyla süreklilik içinde gelişmesine yol açar. Kızların ve daha sonra kadınların ben duygusu empati ve özdeşleşim kurmaya daha yatkındır, hatta buna gereksinimleri vardır. Bu yüzdendir ki kadınlar anneliğin ilk evresinin gerektirdiği sembiyotik birliği kolayca kurarlar ve bunu ararlar. Kadınlar annelik ettiği, yani bebeklerin ilk nesne ilişkileri yalnızca kadınlarla kurulduğu sürece kız çocuklar geleceğin anne adayları olmaya devam edecek, anneliğin peşinden gideceklerdir. Buna karşılık, erkek çocuklar anneden ve annenin dünyasından kopmanın peşinden gidecekler, ayrışmış, bağımsız birey olma gayretkeşliğini bütün yaşamları boyunca sürdüreceklerdir.

Bu ilk genel girişten sonra, Chodorow ve Benjamin'in nesne ilişkileri teorisiyle feminizmleri arasındaki bağlantıları daha belirgin bir biçimde ortaya koymayı deneyebiliriz. Bu ilkin, nesne ilişkilerine dayalı açıklama ışığında kadınlık/erkeklik kutupsallığının kadın düşmanlığı ve erkek şiddetiyle bağlantısına bakmayı gerektiriyor. İkincisi, bu teori Oidipus karmaşası öncesi döneme kritik bir önem atfediyor. Böyle olunca da, annenin çocuğun gelişme serüveninde aktif bir belirleyen, bir *özne olarak* yerini almasını mümkün kılıyor. Bunun kendi içinde taşıdığı önem bir yana, Oidipus-öncesinin teoride daha ağırlıklı bir yere kavuşması, penis hasedi ve eşcinsellik konularında ortodoks yaklaşımlardan farklı bir yaklaşıma kapı aralıyor.

Erkek çocuğun anneden ve annenin dünyasından kendini mutlak bir kopuşla ayırma çabası erkekliğin bütün kaderini belirler Benjamin'e göre. Bu, erkeklerin kadınlarla ilişkisini, hiçbir zaman tamamlanmayan bir ayrılma ve kopuş süreci olarak biçimlendirir: Kadınlarla erotik-cinsel-duygusal yakınlık erkekler için hep o ilksel sembiyoza dönüş tehdidini içerir ve hep kadın karşısında bağımsız benliğini olumlama gereksinimine yol açar. Şöyle diyor Benjamin: "Kadınlık potasında dökülmüş erkekliğin kırılganlığı, nadiren tamamlanan 'büyük ayrılma görevi', kadınların daha sonra nesneleştirilmelerinin temelini oluşturur."[55] Erkeklerin bireysellik biçimlerinin özünde, kadınları birer özne olarak görmelerine izin vermeyen bir yan vardır ki o da bu farklılaşma ve ayrılma sürecindeki aşırılıktan, yazarın deyimiyle "sahte farklılaşma"dan kaynaklanır.

Bunun tam karşıt kutbunda ise, kadınların anneyle özdeşleşim ve

sembiyoz ilişkilerinin yeniden ve yeniden yaşanmasına bağlı olarak, bağımlılık ilişkilerine yatkınlık, kopamama, kendini ayırmakta yaşanan güçlük vardır. Bu kutupsallık uç noktalarında, nesneleştirmenin aşırı bir biçimi olarak erkek şiddetinin ve sevgi ilişkilerinde kadınların kolayca benimsedikleri tâbiyetin imkânlarını oluşturur.

Nesne ilişkilerinden daha somut olarak neyi anlamak gerekiyor peki? Bebek kendisini başkalarından –yani anneden– ilk ayrıştırdığı dönemde, bu ayrışmış ben duygusuna paralel olarak bilinçdışı birtakım imgeler oluşturur. Bunlar anneyle ilgili olumlu/olumsuz duygularla yüklü imgelerdir: Bu imgeler anneyle ilişkinin içselleştirilmiş çeşitli hallerine tekabül eder. Dolayısıyla, "ben" duygusunu başkalarıyla ilişkisellik içinde oluşturur bebek. Chodorow'a göre, 'ben'in nesne ilişkilerini kendi ayrılmaz parçası olarak içselleştirmiş olmasının anlamı şudur: "Kendiliğin gücü ya da bütünlüğü, bu görüşe göre sadece, hatta en temel olarak bile ayrılık derecesine bağlı değildir [...] Farklılaşma (*differentiation*), ayrışmışlık (*distinctness*) ve ayrılık (*separation*) değil, ötekilerle bağlantılılığın özgül bir biçimidir."[56] Kendilik, ayrılma derecesine göre değerlendirilmediğinde, özerk, bağımsız erkek bireysellik biçimi örnek kendilik tarzı olmaktan çıkar. Kadınlığın ilişkisel bireysellik biçimleri de güçlü birer kendiliğin örnekleri olarak görülebilir. Bu, kadınların birey olma biçimlerini "eksik bireylik" olmaktan çıkardığı gibi, erkek bireysellik biçimini tarihselleştirir, mutlaklıktan arındırır. "Doyurulamaz güdüleri" temel alan analitik yaklaşımların erkek bireyselliğini mutlaklaştırma potansiyelleri karşısında Chodorow (ve Susan Contratto), "gereksinimlerin eksikliklere eşit olmadığı, ayrılmanın yoksunlukla eşdeğerli olmadığı ve özerkliğin terk [etmek] olmadığı" bir teorinin peşindeler.[57]

Oidipal karmaşa öncesi anne-çocuk ilişkisini ve bu ilişkinin çeşitli boyutlarıyla içselleştirilmesini temel alan nesne ilişkileri yaklaşımı penis hasedine ortodoks yaklaşımdan farklı bir yorum getiriyor. Anne çocuk sembiyozunun gerçeklik ilkesi uyarınca bozulması ve ayrılma süreci, gelişmeyi açıklamak açısından kritik önem taşıyan bir dönem olunca, yani Oidipal karmaşa tek açıklayıcı olmaktan çıkınca, kızın babaya bu dönemdeki yönelişi de ağırlık kazanıyor. Bir tür özdeşleşim arayışı olan bu yöneliş sonucunda kız bebek namevcut babayı idealize eder. Kızın Oidipal karmaşa evresinde babaya duyduğu aşk, işte bu daha önceki özdeşleşim arayışının üzerine yerleşen bir duygudur. Böyle olunca, penis hasedi de babaya duyulan heteroseksüel aşk da, bir anlamda "türevsel", ya da başka bir ge-

reksinimin boşluğuna yerleşen bir arzunun ifadesidir. Nesne ilişkileri teorisi, Chodorow, Benjamin ve Contratto'nun elinde, penis hasedini de heteroseksüelliği de görecelileştiren bir teori haline geliyor böylece. Feminizm açısından heteroseksizmin ve penis-merkezliliğin aşılmasının önemini daha çok vurgulamaya gerek yok.

Bu teori ışığında kadın/erkek farklılığına bir kez daha bakacak olursak: Bu farklılığın bütün ağırlığını kabul edip, buradan hareket ederek farklılığın içinden geçmeyi ve onu dönüştürmeyi, bu anlamda bu kutupsallığı aşmayı (Fraser için yapısökümüne uğratmayı) öngörmek mümkün: Bağımlılığa, hatta tâbi olmaya yatkın olma özelliğiyle kadınlığın da, özerkliği, ayrılığı, bağımsızlığı fetişleştiren hatta şiddet yatkınlığına vardıran erkekliğin de yüceltilmesi gerekmiyor. Farklılığı kabul etmek onu mutlaklaştırmanın değil dönüştürmenin önünü açıyor. Nasıl? Sadece kadınların annelik yapmalarına dayalı döngüyü kırarak. Erkeklerle kadınların çocuğun içselleştirdiği ilk nesne ilişkilerinde eşit olarak yer almalarının toplumsal koşullarını oluşturmaya çalışarak: "...toplumsal cinsiyet beklentilerinde ve ebeveynlikte özlü değişiklikler olduğunu varsayarsak, her iki ebeveyn de çocuklar için *hem* ayrılma *hem* bağlanma suretleri oluşturabilirler; *hem* oğlan çocuklar *hem* kızlar her iki ebeveynle de özdeşleşim kurabilirler..."[58]

Gilligan'ın, kadınların somut pratiğinden türeyen özen-bakım ve ilişkisellik kavramlarını mevcut ahlak anlayışını dönüştürecek biçimde mobilize etme çağrısına uyarak bir sentez arayışına giren Benhabib, Dean ve başkalarının[59], özerklik/ilişkisellik ikiliğini aşma yolundaki çabalarının kavramsal düzleme ve mevcut toplumsal ilişkilerin ufkuna hapsolduğunu söylemiştim. Toplumsal cinsiyet düzeninin mevcut biçimi altında feminizmin bir ikilemi olarak ortaya çıkan eşitlik/farklılık ikiliğini ve onun çeşitli türevlerini ancak kamusal alanda feminist politikalar doğrultusunda gerçekleştirilecek köklü yapısal dönüşümlerle aşabileceğimize de çeşitli vesilelerle değindim. Öte yandan, bu yapısal dönüşümlerin özel alana ilişkin olanlarını unutmuş bir feminizmden söz etmenin güçlüğünü, her tür radikallikten geri bastığımız şu dönemde bile utanmadan yinelemekte yarar var. Evliliğin ve mevcut aile biçiminin sorgulanması[60] konusunda geçmişte soyut ve aceleci davranmış olabiliriz, ama şimdilerde de koyu bir rehavet içindeyiz. Nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumu bize, hem toplumsal cinsi-

yet kimliğinin kutupsal kuruluşunun, hem de kadın olma sürecinin acılarının ve zorlamalarının aile içindeki kaynaklarını hatırlatıyor. Feminist politika bu bilginin pratik değerini göz ardı etmemeli. Feminist politikayla işbirliğine girmeye aday olacak bir psikanalitik yönelim ise kendi tarihselliğinin sonuçlarını üstlenmeli.

—

NOTLAR:

1. Çeşitli Latin Amerika, Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinde durum oldukça farklı.

2. Örneğin, S. Harding, *Feminism and Methodology*, Open University Press, 1987; S. Harding/M. Hintikka (der.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, 1983; E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, 1984; N. Hartsock, *Money, Sex and Power,* Boston, 1985.

3. Örneğin, L. J. Nicholson (der.), *Feminism and Postmodernism*, Routledge, 1990. Özellikle bkz. J. Flax, S. Bordo, D. Haraway ve J. Butler'ın yazıları.

4. Kültürel feminizmin etraflı bir eleştirisi için bkz. Lynne Segal, *Gelecek Kadın mı?*, AFA, 1990.

5. L. Irigaray, *L'Ethique de la difference sexuelle*, Minuit,1984; *The Irigaray Reader* (der. M. Whitford), Basil Blackwell, 1991.

6. L. Irigaray, "The Power of Discourse and The Subordination of the Feminine", *The Irigaray Reader,* s. 128 ve s. 32.

7. A. Cavarero, "Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought", *Beyond Equality and Difference* (der. G. Block/S. James), Routledge, 1992.

8. Bkz. I. M. Young, "Polity and Group Difference*", Feminism and Politics* (der. A. Phillips), Oxford, 1998.

9. N. Fraser, "From Redistibution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *Feminism and Politics.* Yazarın yeniden-bölüşüm kavramını, üretim ilişkilerini de içerecek biçimde, genel olarak ekonomi politiğin alanını kastederek kullandığını özel olarak vurgulamak istiyorum.

10. N. Fraser, "Multiculturalism, Antiessentialism and Radical Democracy", *Justice Inerruptus*, Routledge, 1997, s. 187.

11. C. Delphy, "Kadınlığı Yüceltmek mi, Yok Etmek mi?", A. Düzkan ile Görüşme, *Pazartesi*, sayı 48, Mart 1999.

12. *A.g.y.*

13. Ayrıca bkz. C. Gilligan, "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality", *The Future of Difference* (der. H. Eisenstein/A. Jardine), Rutgers, New Jersey, 1994.

14. N. Fraser, *a.g.y.,* s.174. Ayrıca bkz. C. di Stefano, "Dilemmas of Difference", *Feminism/Postmodernism...*

15. S. Benhabib, "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki", *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Ayrıntı, 1998, s. 210.

16. S. Benhabib, "Postmodernizm Sorunu ve Feminizm", *a.g.y.,* s. 288.

17. S. Benhabib, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", *Demokrasi ve Farklılık*, s. 111.

18. Eşitsizlik koşullarında müzakerenin yapısal sınırları için bkz. ileride sayfa 50.

19. I. M. Young, "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde", *a.g.y.,* s. 179.

20. Fraser/Young tartışması için bkz. *New Left Review*, sayı 222 (Mart-Nisan 1997), sayı 223 (Mayıs-Haziran 1997) ve sayı 224 (Temmuz-Ağustos 1997) içinde A. Phillips'in "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?" başlıklı yazısı.

21. N. Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *a.g.y.,* s. 445.

22. Bkz. *a.g.y.,* s. 446-9.

23. J. Dean, *Solidarity of Strangers*: *Feminism After Identity Politics*, University of California, 1996.

24. *A.g.y.,* s. 58.

25. *A.g.y.,* s. 178. 26. *A.g.y.,* s. 162.

27. J. Cohen, "Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı", *Demokrasi ve Farklılık*, s. 272.

28. I. M. Young, "İletişim ve Öteki", *a.g.y.,* s. 177.

29. Bkz. I. M. Young, "Polity and Group Difference*", Feminism and Politics* (der. A. Phillips), Oxford, 1998.

30. I. M. Young, "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual System's Theory", *New Left Review*, sayı 222 (Mart-Nisan 1997), s. 153.

31. C. Pateman, "Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship", *Beyond Equality and Difference*, s. 27.

32. S. Benhabib, "Giriş", *Demokrasi ve Farklılık*, s. 13.

33. S. Benhabib, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", *a.g.y.,* s. 111.

34. N. J. Hirschmann/C. di Stefano, "Giriş", *Revisioning the Political*, Colorado, 1996, s. 18.

35. B. Skeggs, *Formations of Class and Gender*, Sage, 1997, s. 166. Bu konuda ayrıca bkz. C. Ramazanoğlu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, Routledge, 1989.

36. D. L. Rhode, "The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage", *Beyond Equality and Difference*, s. 150.

37. C. Bunch, "The Reform Tool Kit", *Building Feminist Theory: Essays From "Quest*", Longmans, 1981, s. 196-7.

38. N. J. Hirschmann/C. di Stefano, "Giriş", *Revisioning the Political*, Colorado, 1996, s. 18.

39. Bkz. *Nouvelles Questions Feministes*, c. 15, sayı 5 (1995), "Dosya: Siyasal Temsil Eşitliği / Karşı Yazılar".

40. C. L. Bacchi, *The Politics of Affirmative Action*, Sage, 1996, s. 21. Kadınların bu yüzden kaybettikleri dava sayısı azımsanmayacak kadar çok.

41. *A.g.y.,* s. 69. Ayrıca bkz. s. 48-49, 70, 121.

42. B. Skeggs, "Remaining the Same with Difference", *Feminist Review*, sayı 64 (Bahar 2000).

43. J. Brenner, "The Best of Times, The Worst of Times", *New Left Review,* sayı 200 (Temmuz-Ağustos 1993).

44. *A.g.y.,* s. 102-3.

45. R. Gill, "Review: *The New Feminism*", *Feminist Review*, s. 139.

46. Siyasal ve ekonomik kavramları birçok insan için yalnızca kapitalizmi çağrıştırdığı için burada söz konusu olanın, kapitalist patriyarka ya da patriyarkal kapitalizmin yapısal özellikleri olduğunu özel olarak belirtmeyi gerekli görüyorum. Bkz. *a.g.y.*, s. 138-40.

47. Bkz. örneğin A. Çelikel, "Kadın Nafaka Ödeyecek mi?", *Cumhuriyet*, 15 Mart 2001.

48. J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon Books, 1988, s. 5.

49. J. Ross, "Femininity and its Discontents", *Sexuality*: *Reader* (der. *Feminist Review*), Virago, 1987.

50. J. Flax, *Thinking Fragments*, University of California, 1990, s. 158.

51. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California, 1978; "Mothering, Male Dominance and Capitalism", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (der. Z. R. Eisenstein), Monthly Review Press, 1979; "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytical Perspective", *The Future of Difference*; N. Chodorow/S. Contratto, "The Fantasy of the Perfect Mother", *Rethinking the Family* (der. B. Thorne), New York, 1982; J. Benjamin, "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination", *The Future of Difference*; *The Bonds of Love*, Pantheon Books, 1988. Bu konuda yıllar öncesiyle ilgili bir özeleştiri: 1994 yılında *Defter*'in 21. sayısında çıkan, "Feminist Teori ve Erkek Şiddeti" başlıklı yazımın 1. dipnotunda, "Melanie Klein ve izleyicileri"nin tahlillerinin feminist amaçlarla kullanılamayacağını düşündüğümü belirtmiştim. Bu yargım, nesne ilişkileri teorisinin feminist yorumları konusunda o günkü bilgilerimin yetersizliğinden kaynaklanıyormuş.

52. Örneğin bkz. J. Flax ve S. Bord'nun *Feminism/Postmodernism* içindeki yazıları.

53. Bkz. J. Flax, "Mother-Daughter Relationships", *The Future of Difference*, s. 66: "...farklılaşma ve tanınma meselesi, toplumsal cinsiyet egemenliğinin açıklamasını [oluşturmaz], sadece [bu egemenliğin] iç işleyişinin bazı yönlerini açığa çıkarmaya yardım eder."

54. Bkz. J. Flax, *Thinking Fragments*, s. 165-6.

55. J. Benjamin, *The Bonds of Love*, s. 77.

56. N. Chodorow, "Gender, Relation and Difference...", *a.g.y.,* s. 10-11.

57. N. Chodorow/S.Contratto, *a.g.y.,* s. 71.

58. J. Benjamin, *a.g.y.*, s. 112.

59. *Revisioning the Political* adlı derlemenin alt başlığı "Batı Siyaset Teorisinin Geleneksel Kavramlarının Yeniden-Kuruluşu". Kitapta bu yönelimin benim değinmediğim çeşitli örnekleri var. Örneğin J. C. Tronto'nun "Care as a Political Concept" adlı yazısı "özen-bakım" kavramının kamusal alanda değer taşıyabilmesi için kamusal alanda gerçekleşecek birtakım yapısal dönüşümlerin gerekliliğini hatırlatması açısından önemli: Gerçekten de ihtiyaçlar için üretim yapan bir toplum gerekiyor bu çağrının hedefine ulaşabilmesi için.

60. I. M. Young, evliliğin tanımladığı aile biçiminin "yapısökümüne uğratılması" sürecini, heteroseksüel çifti- erkeğin cinsel haklarını-ortak mülkiyeti-çocuklarla ilgili hak ve ödevleri birbirine bağlayan zincirin kırılması olarak nitelendiriyor. Bkz. "Reflections on Families in the Age of Murphy Brown", *Revisioning the Political*.

BEDENİMİ ALABİLİRSİN, TABİİ, RUHUMU DA!

Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları

Kemal Sayar

Sosyolog Anthony Giddens küreselleşmeyi konu alan bir konferanslar dizisine şu anekdotla başlıyor: "Bir arkadaşım Orta Afrika'daki köy yaşamı konusunda çalışıyor. Birkaç yıl önce alan çalışmasını yürütmeyi amaçladığı uzak bir bölgeye ilk defa gitmiş ve daha oraya vardığı gün, bir eve gece eğlencesine davet edilmiş. Hemen akla geleceği üzere, arkadaşım orada, dış dünyadan yalıtılmış durumdaki bu topluluğun kendine özgü geleneksel eğlenceleri hakkında bir şeyler öğrenmeyi umuyormuş. Oysa gecenin sebebi *Basic Instinct* (Temel İçgüdü) filminin videoda topluca seyredilmesinden başka bir şey değilmiş. Üstelik film henüz Londra'da bile sinemalara gelmemişken!" (Giddens 2000). Bir dönüşümler çağında yaşadığımız, etkisini hepimiz üzerinde hissettiren bir küresel düzene doğru sürüklendiğimiz sıklıkla dile getirilir oldu. Küreselleşme son yılların moda deyimi, sihirli sözcüğü, parolası: Kimilerine göre mutluluğa açılan kapı, kimine göre de burukluğumuzun en önemli sebebi. Bu yazıda iktisadi ve kültürel küreselleşmenin ruh sağlığıyla olan ilişkilerini tartışacağız.

Küreselleşme: Nedir, Neye Yarar?

Küreselleşme bilgi, eşya, sermaye ve insanların politik ve ekonomik sınırları aşan akışıdır. Küreselleşmeyle birlikte, fiziksel mekân idraklerimiz değişmektedir. "Coğrafyanın sonu" ya da "mesafenin ölümü" olarak adlandırılan bir süreçle hepimiz dünyanın küçüldüğünü hissediyoruz. Artık daha fazla insan, daha sık seyahat etmekte; elektronik iletişim dünyanın uzak bölgeleri arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. "Zaman-mekân sıkışması" (Harvey 1997) olarak da isimlendirilen bu durum sayesinde fikirler, kültürler ve değerler dünya ölçeğinde yayılmakta, film ve diğer medya aygıtlarıyla kültür transferi yapılmakta ve politik fikirler bütün dünyaya nüfuz edebilmektedir. Bugünün dünyasının, kapitalist ekonomik sistemin gücünü pekiştiren bir küreselleşme tarafından şekillendirildiği düşünülmektedir. Kavram üzerinde tam bir fikir birliği olduğunu söyle-

mek güç: Kimileri için küreselleşme dünyanın Batılılaştırılması, kimileri için kapitalizmin yükselişi anlamına gelmektedir. Kimi yazarlar küreselleşmenin bir tektipleşme yarattığını dile getirirlerken, başkaları artan melezlenme ile çeşitlilik ve farklılığa izin verdiğini söylerler. Kimi kuramcılar küreselleşme ile moderniteyi eş tutarlar, öte yanda "küresel çağ"ın moderniteyi izleyen ve ondan tamamen farklı bir çağ olduğunu dile getirenler de vardır (Kellner 1999). Küresel kültürü taşıyan iki önemli araç, bilgisayar ve iletişim teknolojileridir. Medya teknolojilerinin çoğalmasıyla dünya bir "küresel köy"e dönmüştür: Dünyanın farklı bölgelerindeki insanlar TV ekranından Körfez Savaşı'nı, önemli spor ve eğlence olaylarını izleyebilir, aynı reklamlara maruz kalabilirler. Bütün bunlar bir şekilde kapitalist modernizasyonun ilerlemesine hizmet eder. Küresel bilgisayar ağlarına giren pek çok kişi de bilginin, fikirlerin ve imgelerin dünya boyunca değişimini ve yayılmasını sağlayarak, zaman/mekân sınırlarını aşabilirler. Küresel kültür, yaşam biçimi, ürün ve kimlik pazarlamaktadır. Ulusaşırı (*transnational*) şirketler yerel pazarlara nüfuz ederek küresel ürünler satmak ve yerel direnci kırmak isterler, reklamcılık bunun için vazgeçilmez bir silahtır. Uydu ve kablo yayınlarıyla tüm dünyada ticari bir kültür yaygınlaştırılmak istenmektedir. Yeni teknolojilerin yayılması da toplum üzerinde çeşitli etkiler yapmakta, sözgelişi kol gücünün önemi azalmakta, daha esnek üretime geçilmekte ve üretimin kendisi ulusaşırı bir nitelik kazanmaktadır. "Yeni küresel iletişim otoyolu" kimilerince kutsanmakta, kimilerince de yeni bir kültürel sömürgecilik dalgası olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir (Kellner 1999). Küresel iletişim ağlarıyla "coğrafyanın sonu" ilan edilmektedir: Küresel çağda sermaye ve enformasyon hareketlerinin hızı elektronik sinyalin hızıyla eşit olduğunda, mesafenin alt edilmesi anlık bir şey haline gelir ve mekân maddiliğini, hareketi yavaşlatma, durdurma, ona direnme ya da başka bir yoldan kısıtlama yeteneğini yitirir (Bauman 2000). Öte yanda küreselleşen medya hepimizi birer antropolog haline getirmektedir, oturma odalarımızda kahvelerimizi yudumlarken, bütün o Öteki'lerin dünyasını ekranda izleyen antropologlara dönmüş bulunuyoruz. Yerel olmayan insanlar, yerler ve olaylar konusunda hepimiz büyük ölçüde medyaya bağımlıyız ve "olay" bizden ne kadar uzak olursa, bilgilerimizin bütünlüğü itibarıyla medyaya o kadar bağımlı oluruz. Tarihsel olarak nasıl Batı antropolojisi "yerlileri" temsil etme hakkını kendinde gördüyse, bugün de aynı şekilde Batı medyası, uluslararası iletişimin tek yönlü akışı içerisinde Batılı olmayan öbür bütün Ötekiler'i temsil etme hakkını kendinde görmekte ve bize, "biz"i "onlar"dan ayırt

etme imkânı veren tanımları sağlamaktadır. Ekran sadece bize "onlar"ın görüntüsünün elenerek yansıtıldığı, belirli görüntülerin ulaştırıldığı bir ortam değil, kendi kimliklerimizi tanımladığımız ve inşa ettiğimiz, Öteki ile ilgili korkularımızı, düşlerimizi ve isteklerimizi yansıttığımız bir ekrandır (Morley ve Robbins 1997). Küreselleşmenin ekonomik sonuçlarının da adil olmadığı, ekonomik seçkinlerin ve şirketlerin küreselleşmenin meyvelerini topladığı ancak bu arada zenginler ve yoksullar, gelişmiş ve az gelişmiş bölgeler, sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki uçurumun telafi edilemez bir biçimde büyüdüğü dile getirilmiştir. Zengin uluslar daha zayıf ulusların insanlarını, kaynaklarını ve topraklarını istismar etmeyi sürdürmektedirler. Yoksul ülkelerin içine yuvarlandıkları borç batağı 1970'lerden bu yana genişleyip derinleşmektedir. Bugün dünyada her zamankinden daha fazla yoksul insan vardır ve gerek yerel, gerekse ulusal ve küresel ölçekli şiddet, yeryüzünü dehşet ve felakete boğmaktadır. Gezegenin ekosistemi kuşatma altındadır ve geleceği de tehlikededir (Kellner 1999).

Küreselleşme Sorgulanıyor

Küreselleşme kavramının görülmez pazar güçlerinin devlet tarafından kontrol edilemezliğini ve ekonominin doğrudan insanlar tarafından şekillenemeyeceğini öngördüğü için, ümitsizlik ve şüphe uyandırdığı öne sürülmüştür (Hirst ve Thompson 1996). DeBenoist (1996) ise kültürel ve ekonomik küreselleşmenin ayırt edilmesi gerektiğini yazmaktadır. Kapitalizm artık sadece eşya satmakla kalmayıp, aynı zamanda ses, görüntü, imge ve bağlantı satmaktadır. Evleri tıka basa doldurmakla kalmayıp, imgelemi ve iletişimi de tahakkümü altına almaktadır. Reklamcılık marifetiyle oluşturulan imge ve ses seli, yaşam biçimlerini standartlaştırmakta, farklılıkları azaltmakta, tutum ve davranışları birbirine benzetmektedir. Artık kolektif kimlikler ve geleneksel kültürler kaybolmaya yüz tutmuştur. Gerçekliğin yeniden tanımlanmasına tanıklık ediyoruz. Bildik medya bize başka bir yerde ne olduğunu gösterirken, internet, kullanıcılarına kendilerini sanal olarak *o başka yere taşıma* imkânı veriyor. İnternetle birlikte *elektronik göçmenlik* olarak adlandırabileceğimiz yeni bir yaşam tarzı boy veriyor. İnternet sayesinde bütün dünyanın Kuzey Amerika'lılar gibi düşünmeye ve yazmaya başladığı dile getiriliyor (DeBenoist 1996). Küresel kapitalizm, kendini tarihaşırı ve ulusaşırı olarak, modernleşmenin ve modernliğin aşkın ve evrenselleştirici gücü olarak sunmuş olmasına rağ-

men, gerçekte Batılılaşma demektir; Batı ürünlerinin, değerlerinin, önceliklerinin, yaşam biçiminin ihraç edilmesi demektir. Eşit olmayan bir kültür karşılaşması sürecinde "yabancı" halklar, Batı imparatorluğunun tebaları ve astları olmaya zorlanmışlardır ve bundan daha az önemli olmamak üzere, Batı, Öteki ile ve ötekinin "egzotik" kültürüyle karşılaşmıştır. Küreselleşme sınırları ortadan kaldırdığı için kolonyal merkezin sömürgeleştirilmiş çevresiyle yüz yüze gelmesini yoğun bir deneyim haline getirmektedir (Morley ve Robbins 1997). Ziyaüddin Serdar (2000) kimi yazarların küreselleşmenin felsefi arka planı olarak gördüğü postmodernizmin Batı sömürgecilik ve modernitesini aslında devam ettirdiğini; Hindu meditasyonları ve sufizm gibi Doğulu pratiklerin sadece tüketim ürünleri oldukları zaman kıymetli sayılıp Batılı bünyeye kabul edildiğini öne sürmektedir. Yazara göre Batılı olmayan kültürel eserler Batı'da göründüğü zaman, onlara karşı ya boş sembollermişçesine ya da etnik bir modaymışçasına davranılır. Serdar, kültürel fikir ve ürün akışının Batı'dan Üçüncü Dünya'ya doğru tek yönde olduğunu ve evrensel sahnede Hintli Michael Jackson, Çinli Madonna, Çin operası, Urdu şiiri veya Mısır tiyatrosu göremeyeceğimizi yazar (Serdar 2000). Sovyetler Birliği'nin de çöküşüyle sermayenin ve onun kültürel ürünlerinin küresel akışına direnebilecek pek az köşe kalmıştır dünyada. Dünya pazar ekonomisi, bütün bir gezegene tüketerek mutlu olma düşünü yaymaktadır. Körfez savaşı, sosyal eğilim ve modalar, Madonna, rap müziği ve Hollywood filmleri gibi kültürel ürünler, küresel dağıtım ağları tarafından dünyanın her köşesine ulaştırılmakta ve "küresel popülerliği" belirlemektedir (Kellner 1999).

Küreselleşmenin Ekonomik Faturası

Günümüzde sefalet kıtlıktan değil zenginliğin adaletsiz dağılımından kaynaklanmaktadır. İnsanlığın dörtte birini oluşturan sanayileşmiş kesim, dünya zenginliğinin %85'ini elinde tutmaktadır. G7 ülkeleri gezegenimizin nüfusunun %11'ini oluşturmakta, ancak dünya zenginliğinin üçte ikisine sahip olabilmektedir. 1975-1995 arasında ABD'nin zenginliği %60 artmış, ancak bu artış nüfusun %1'inin tekelinde kalmıştır. Gezegenimizdeki 358 varlıklı insan 2.3 milyar yoksul insanın geliri kadar bir serveti paylaşmaktadır. Bu, bütün toplumun eninde sonunda varlıklı insanların imkânlarını paylaşacağı yolundaki liberal kuramı tamamen yanlışlamaktadır: Daha fazla zenginlik, daha çok fakirlik demektir. Pazar güçlerine sağ-

ladığı hükümranlık nedeniyle küreselleşme eşitsizliklerin ve sosyal mahrumiyetin gelişmesine zemin hazırlamakta, böylece toplumsal bütünlüğü tehdit etmektedir. Diğer yanda kolonyalizm farklı vasıtalar kullanarak devam etmektedir. Dünya Ticaret Örgütü güney ülkelerinden yabancı yatırımcıların önündeki engellerin kaldırılmasını talep etmektedir. Liberal yapısal uyum programlarının bedeli, çoğu yerde, toplumsal istikrarsızlıkta artış ve kitlelerin yaşam koşullarının kötüleşmesi olmaktadır. Bu talepleri karşılamayan ülkeler kenara itilmekte, ihmal edilmekte veya uluslararası devrelerden çıkarılmaktadır (DeBenoist 1996). Pek çok ülkede yapısal uyum programlarının kötü beslenme ve işsizliği yaygınlaştırdığı, bunun da bireyler ve aileler için psikososyal sorunlar ürettiği dile getirilmiştir (Chossudovsky 1997). Aslında küreselleşme, kapitalizmin tarihsel buhranının dünya ölçeğinde yaygınlaşmasıdır. Bu buhran, geliştirilen üretim güçlerinin toplumun tüm üyelerine eşit iş ve tüketim imkânları sağlamakta yetersiz kalmasıdır. Küreselleşmenin yol açtığı ekonomik adaletsizlik yüzünden dünyada onarılmaz sosyal çelişkiler yayılmaktadır. Sorun zengin ülkelerin yoksul ülkeleri istismarından çok, sermayenin küreselleşmesiyle emek gücünün istismarı olarak göze çarpmaktadır (DeSantos 1997). Gezici sermaye, emeğin en ucuz, çevrenin en kolay tahrip edilebilir, vergilerin en az olduğu bölgeleri arayıp bulmakta ve bu hareketlilik imkânını da örgütlü emek kuruluşlarına ve devletlere karşı bir tehdit olarak kullanabilmektedir. Küreselleşmenin bir paradoks olduğu, dünya nüfusunun üçte ikisini dışarıda bırakır ya da kenara iterken, kaymağını çok küçük bir azınlığın yediği ifade edilmektedir (Bauman 1999). 1980'ler küreselleşmeyle birlikte, ekonomik açıdan geri kalmış ülkelerin de kaybetmeye başladıkları yılları temsil eder. Ölüm oranlarında görece bir azalma olmakla birlikte, pek çok ülkede hayat şartları belirgin bir şekilde kötüleşmiştir. Küresel sefalet oranı gibi işsizlik oranları da yükselmiştir. 1989 yılında her beş kişiden biri "mutlak sefalet" sınırları içinde yaşamaktadır: Bu, Dünya Bankası'nın ifadesiyle "çalışamayacak noktaya kadar kötü beslenmeden mustarip olmak" demektir. Dünyada hâlâ bir milyar kişi yeterli besin, temiz su, temel eğitim ve sağlık hizmetlerine sahip değildir. Ulus-devletler içinde de zengin ve yoksul sosyal grupları bölen ekonomik uçurumlar giderek büyümektedir. Brezilya'da "en tepedeki" %20, "en alttaki" %20'nin 26 misli daha fazla kazanmaktadır. Küresel ekonomik politikalar ulus-devletlerin zengin kesimlerinin ekonomik statüsünü pekiştirmektedir. Son yirmi yılda yoksul ülke ve toplulukların ekonomik olarak zayıflaması bir dizi küresel ekonomik güçle ilişkilendirilmektedir. Yoksul ül-

keler kendilerinin etkileme şansı olmadığı "dış" etkenlerce kolayca biçimlendirilebilmektedir (Desjarlais ve diğ. 1995). 1970'lerden başlayarak kapitalizmin ekonomik mantığı kendisini sosyal sorumluluklardan soyutlamaya başlamıştır. Küreselleşme toplumun kum saati modelini öne çıkarmakta, para üst kürede yoğunlaşırken toplumun ezici çoğunluğu aşağı katmana düşmektedir. Orta sınıf yerinden edilmekte, zenginler ve yoksullar arasındaki uçurum kapanmaz bir durum almaktadır (DeBenoist 1996). Sefalet ve yoksulluk, açlık ve kötü beslenmeye yol açmaktadır. Asya, Afrika ve Latin Amerika'da ekili alanlar dünya mahsulünün yarısını karşılarken bu bölgelerde en az yarım milyar insan yiyecek yeterli miktarda besin bulamamakta; bu da kronik enerji yoksunluğu içinde yaşamalarına yol açmaktadır. Her yıl 15 milyon insan açlıktan ölmekte, kötü beslenme dünya nüfusunun yaklaşık %24'ünün hayatını hemen her gün etkilemektedir. Açlık, yiyecek kıtlığından değil insanların gerekli besini elde edememesinden kaynaklanmaktadır. Uzamış açlık ve kötü beslenme, kronik protein yoksunluğuna, hastalığa, bitkinliğe, bilişsel bozukluklara, normal çocuk gelişiminin engellenmesine, stres ve moral bozukluğuna yol açmaktadır (Desjarlais ve diğ. 1995). Açlığın fenomenolojisi yerel politik ve sosyal gerçeklikler tarafından bulanıklaştırılabilmektedir. Nancy-Scheper Hughes, Brezilyalı tarım işçilerinde kronik açlığın yol açtığı bedensel/ruhsal sıkıntının yerel bir tanı kategorisi olan *nervos* şeklinde yorumlandığını ve yerel hekimlerin nervos bulgularını psikotrop ilaçlarla sağaltmaya çalışırken, meselenin özünü görmezden geldiklerini yazmaktadır. Tarım işçilerinin nervos bulguları aslında aşırı yoksulluğun yol açtığı kronik açlıktan kaynaklanmaktadır (Scheper-Hughes 1995).

Küreselleşme ve Hoşnutsuzlukları

Küreselleşmeyle birlikte ulus-devletler bir güç kaybına uğramaktadırlar. Uluslararası sermayenin hareket artışı, pazarların küreselleşmesi ve ekonomilerin bütünleşmesiyle hükümetler güçsüzleşmektedir. Bir günlük spekülatif saldırı bir ülkenin merkez bankası döviz stoklarını eritebilir. Çokuluslu şirketler, yasalar veya yüksek ücretler / sosyal haklar elde ettikleri kâra halel getiriyorsa, kolayca bir ülkeyi terk edebilmekte ve böylece kendi şartlarını dayatma imtiyazını elde etmektedirler. Kimilerinin "*kumarhane ekonomisi*" dedikleri bu durum yerel ekonomileri ve para birimlerini fazlasıyla kırılgan hale getirmektedir. Çokuluslu şirketler artık gezegenin her yerini kat edebilir, en ucuz emeği, en düşük vergileri, en az çevre ko-

ruma yasalarını sunan bölgede yerleşebilirler. Kendilerini bir ulusla özdeşleştirmeleri ya da projelerini duygusal bir amaçla ilişkilendirmeleri gerekmez, tamamen kontrol dışıdırlar. Devlet artık sosyal uzlaşmayı sağlayan bir aygıt değil, bir izleyici, başkalarının aldığı kararları yazan bir kâtiptir. Küreselleşme bu yönüyle ulusal saygınlığın köküne kibrit suyu döker. Ulusların saygınlığı azaldığında kimlik duygusu ve demokrasi de yara alır. Ülke siyasetine müdahil olamayan yurttaş, anlamsız bir varlık olur çıkar. Ekonominin diktatörlüğü ve özel sektörün öncelikli konumu sosyal bağların zayıflamasına yol açmaktadır. Küreselleşme dediğimiz şey, Batı pazarının bütün gezegeni kuşatan sömürgeciliği olarak görülebilir. Bu sömürgecilik onun kurbanı olan kişiler tarafından içselleştirilmiştir. *Bütün gezegen pazar dinine ihtida etmiştir.* Bu dinin rahipleri için tek amaç kârlılıktır. Bu, olmanın değil sahip olmanın evrenselleştirildiği, bireylerin yalnızca üretim ve tüketimleriyle tanımladıkları bir dünyadır. Kapitalizm, sınırları olmayan, yeni insanın mesken tuttuğu bir gezegen yaratmak için komünizmin tökezlediği yerde bayrağı devralmıştır. Ancak bu yeni insan bir yurttaş değil, birbirine internet veya süpermarketle bağlı, ayrımlaşmamış bir insanlığın ortak kaderini paylaşan *tüketici*'dir (DeBenoist 1996). Toplumun McDonaldlaştırılmasından söz edilebilir artık, George Ritzer McDonaldlaşma kavramını hazır yiyecek alanında geliştirilen standartların toplumun diğer kesimlerine yayılması anlamında kullanmaktadır. McDonaldlaşma'nın insan ilişkilerine ve toplumsal hayata nüfuz etme biçimlerinden birisi gündelik hayatta istek duyma ile doyuma ulaşma arasındaki zaman aralığının kısalmasıdır. Ayrıca hamburger tüketmekle kişi bir yaşam tarzı satın almaktadır. Hamburger, cola vb. ürünler, çevrede yaşayanlar için merkezde ve güçlü olanla özdeşleşmenin araçları olabilmektedir (Ritzer 1997). Tüketim uygarlığının yarattığı anlam boşluğuna karşı bir manifesto olan David Fincher'in *Dövüş Kulübü* adlı filminde tüketim kültürü şu cümleyle özetlenmektedir: "Sahip olduğun şeyler, sonunda sana sahip olmaya başlar". Küreselleşen dünyada hepimiz paralı askerleriz. Artık uzun vadeli planlar yoktur, yalnızca bugünün seçimleri vardır. Artık tedbirli olmak sadakatten vazgeçmek anlamına gelmektedir. Fırsat kapıyı çaldığında harekete hazır olmak ve artık çalmadığında çekip gitmekte hür olmak. Geleceğe sadakatin olmadığı bir dünyada kolektif sorumluluk duygusu ve dolayısıyla da ahlak olamaz (Fricker 2001). Küreselleşmenin sadece homojenleşmeye değil, Batı-dışı toplumların tahakküm altına alınmasına (*hegemonizasyon*) da hizmet ettiği, bir Batılılaştırma, hatta Amerikanlaştırma süreci olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. Küre-

selleşmenin en göze çarpan ifadelerin bazıları (Coca-Cola, McDonalds, CNN) tamamen Amerikan'dır. Öte yanda, küreselleşme bir avuç kişinin refah yolunda hızla ilerlediği, çoğunluğun ise sefalet ve umutsuzluk içinde yaşamaya mahkûm olduğu bir kazananlar ve kaybedenler dünyası yaratmıştır. Az gelişmiş ülkelerin bir çoğunda güvenlik ve çevre düzenlemeleri ya çok düşük düzeydedir ya da fiilen yoktur. Bazı ulus-aşırı şirketler bu bölgelerde bazı yasal olmayan mallar (kalitesiz tıbbi maddeler veya zararlı böcek ilaçları gibi) satarlar. Bunun küresel bir köy'den (*village*) ziyade *küresel bir yağma*'ya (*pillage*) benzediği dile getirilmiştir (Giddens 2000). Zygmunt Bauman (1999) küreselleşmenin, endişenin en derinlerde yatan nedenini –güvensizlik ve belirsizlik deneyimini– körüklediğini, insanların emniyet hissini devşirdikleri kaynaklar olan millet ve ailenin altını oyarak yabancı düşmanlığına davetiye çıkardığını yazar: Artık insan gezegeni soğumuştur. Aramızdaki "yabancılar"a yönelik bu soğukluk, yabancıların komşu, komşuların yabancı hale gelmesi, her yerde, bütün insan ilişkilerinde bir sıcaklık azalmasına işaret eder. Belirsizlik ve güvensizlik imalinin ardındaki mekanizmalar büyük ölçüde küreseldir ve bu yüzden de mevcut siyasal kurumların ulaşamayacağı, seçilmiş devlet otoritelerinin ulaşamayacağı bir yerde dururlar. Hükümetler dürüst kalarak yurttaşlarına güvenli bir varoluş ve kesin bir gelecek vaat edemezler; ama şimdilik, iş arayan yabancılara ve diğer dışarlıklı istilacılara karşı bir zamanlar tertemiz, sakin, düzenli, tanıdık ve bize ait olan bahçemize giren davetsiz misafirlere karşı verilen savaşta, enerji ve kararlılıklarını sergileyerek, birikmiş endişenin bir kısmını boşaltabilirler (Bauman 1999).

Görüldüğü gibi küreselleşmenin yarattığı hayal kırıklıkları yabancı düşmanlığı ya da irredentizm gibi marjinal tasarımlarla giderilmeye çalışılmaktadır. Bir yanda tektipliğe, pazar ekonomisi ve küresel iletişimin marifetiyle türdeşliğe doğru giden bir gezegen; öte yanda *kimlik spazmları*, saldırgan etnik veya dini iç savaşlar ve kabile çatışmaları yaratan fikirler vardır. Bu *kimlikçilik patlaması* bütün gezegenin bir açık topluma dönüşmesinin doğal bir sonucu sayılmalıdır: çok fazla açılma, kaçınılmaz olarak beraberinde çok fazla kapanmayı getirir. Kabilecilik, klancılık veya etnosentrizmin yeniden icadı, yurtsuzlaşma tehdidine karşı umutsuz bir tepki olarak görülebilir (DeBenoist 1996).

Sıkışan Dünya, Sıkışan İnsan

Küreselleşme sürecinin gerisinde, endüstrileşmiş ülkelerin "ileri", bütün diğerlerinin ise "geri" olduğu önermesi yatar. Bu hiyerarşi insanların dünyayı ve kendilerinin dünyadaki yerini nasıl algıladıklarını da etkiler (Moisseeff 1997). Böylece Batılı değerleri içselleştirmiş seçkinlerin –üst sınıflar, akademisyenler, politikacılar– Batı hegemonyasının gücünü de içlerine aldıkları, toplumun bu değerleri benimsemeyen kesimlerine karşı kendilerini daha güçlü hissettikleri dile getirilmektedir (Moisseeff 1997). Küreselleşmenin kültürel sonuçlarından birisi olarak görülebilecek bu durumun politik ayrımcılık ve şiddeti körükleyerek ruh sağlığını tehdit edeceği düşünülebilir. Yaşadığımız zaman diliminde tarihin hızlandığı, zamanmekân sıkışmasıyla birlikte hayatın temel düzen ve niteliğinin dönüşüme uğradığı biliniyor. Artık insan yaşantısının varoluşsal özü dönüşmektedir ve bu da kadim sosyal değerlerin ya da artık yerleşmiş hissiyat ve hassasiyetlerin aynı kalamayacağını, sosyal hayatın müstakbel biçimlerinde koruyucu/kollayıcı bir işlev yüklenemeyeceklerini göstermektedir (Kleinman ve Kleinman 1999). Gelenek ve göreneklerin etkisi dünya düzeyinde gerilerken, özkimliğimizin (*self-identity*) temelinin de değiştiği belirtilmektedir. Daha geleneksel durumlarda, benlik duygusu büyük ölçüde bireylerin cemaat içindeki toplumsal konumlarının istikrarlılığıyla kendisini korurken, geleneğin çöktüğü ve yaşam tarzı tercihlerinin egemen olduğu durumlarda, benliğin bu sonuçlardan etkilenmezlik edemeyeceği dile getirilmiştir. Özkimlik artık eskisinden daha etkin bir temelde yaratılmak ve yeniden yaratılmak zorundadır. Terapinin ve her tür psikolojik danışmanlık hizmetinin Batı ülkelerinde çok popülerleşmesinin nedeni budur (Giddens 2000).

Küreselleşme süreciyle birlikte insanların emniyet ve tekinlik hissini sağlayan kaynaklar da çözülmeye uğramakta, millet ve aile kayıplara karışmaktadır. Zygmunt Bauman (1999) hem millet hem de ailenin bireysel ölümlülüğün verdiği ezaya getirilen kolektif çözümler olduğunu yazar: "İkisi de benzer bir mesaj verirler: Ne kadar kısa olursa olsun, hayatını, benden daha büyük olan, benden önce gelen ve ne kadar uzun yaşarsam yaşayayım ben ömrümü tamamladıktan sonra da sürecek bir varlığın kalıcılığına az da olsa katkıda bulunmuşsa, boş ya da anlamsız geçmemiş demektir; ölümlü hayata ölümsüz bir rol bahşeden şey, işte bu katkıdır." Küresel çağda samimiyet ve sahicilik duygusunun da kayıplara karıştığı dile getirilmektedir. Kenneth Gergen (2000) insanın tam olarak hangi çe-

kirdek öze sadık kalması gerektiğini hatırlamanın gittikçe güçleştiğini, sahicilik idealinin ucundan bucağından yıprandığını, içtenliğin anlamının yavaş yavaş belirsizliğe gömüldüğünü yazmaktadır. İnsanlık anlam verici güçlerinin büyük kısmını, belki de hepsini yitirmektedir. Artık aile de daha iyi bir durumda değildir. Bauman'a göre aile insanın kendi yaralanabilir ve geçici olduğu kabul edilen varoluşuyla demir atabileceği emniyet verici, kalıcı bir limandan başka bir şeyi getirmektedir artık akla. "Başlatması kadar bitirmesi de, kurması kadar yıkması da kolay olan ailenin, onu meydana getirenlerden daha uzun süreceğine güvenilemiyor artık. Sonsuzluğa uzanan bu köprü de üzerinde yürüyen insanlar kadar kırılgan – hatta belki onlardan daha kısa ömürlü" (Bauman 1999). Tüketim toplumu insan ilişkilerini de metalaştırmakta ve "kullan at" anlayışı giderek insani ilişkilerin doğasını bozmaktadır. "Kullan at" toplumunun anlamı sadece üretilmiş malları atmak değildi; aynı zamanda değerlerin, hayat tarzlarının, istikrarlı ilişkilerin; şeylere, binalara, yerlere, insanlara ve eyleme/olma konusunda öğrenilmiş tarzlara bağlılığın da atılabilmesi anlamı taşıyordu (Harvey 1997). Küresel sosyal değişimle birlikte sosyal sorunların da yoğunlaştığı görülmektedir. Sokak şiddeti, alkol ve yasal olmayan madde kötüye kullanımı, ev içi şiddet, şehrin kenar mahallelerinin kaynaması gibi sosyal sonuçlar ruh sağlığı alanına depresyon, travma sonrası stres bozukluğu, intihar vb. biçimlerde yansıyor. Ruh sağlığı açısından bakıldığında küresel sosyal değişimin pek de hayırlı olmadığı söylenebilir (Kleinman ve Kleinman 1999). Küreselleşmeyle birlikte toplam zenginlik hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde daha da eşitsiz dağıtılmaktadır; neredeyse tüm kıtalar çok sayıda savaş görmüşlerdir. Bu tür etkenler bireyleri zayıflatan, aileyi ve topluluk bağlarını tahrip eden bir kısır döngü yaratmıştır. Ruh sağlığı sorunlarına karşı bir kalkan işlevi gören yapıların güçsüz düşmesi, ruhsal bozuklukların dünya ölçeğinde çok büyük bir artış göstermesine yol açmıştır. Bu bulgu küreselleşmenin ruhsal sorunlarla iç içe geçtiğini, ruhsal bozuklukları makroskopik bağlamdan soyutlayarak ele alamayacağımızı göstermektedir (Bibeau 1997).

Küresel çağda kamusal alan da kaybolmaya yüz tutmuştur. Şehirleşme, endüstrileşme, bürokratikleşme ve kitle iletişimi, sosyal düzenin rasyonel olarak düzenlendiği bir yer olan kamusal alanın kaybolmasına yol açmıştır. Toplumsallık mahrem hale gelirken kitle iletişimi kamusal alanın ne olduğu duygusunu, nerede başlayıp bittiğini telkin etmektedir. Artık ortak çeşmelerde çamaşır yıkarken dünya işlerini de konuşan kadınlar yok, şehrin meydanlarında fikir yarıştıran erkekler de. TV'lerde mebzul

miktarda bulunan paparazzi programları bizi kamu hayatının sınırları konusunda endoktrine etmektedir. Ekran şöhretleriyle her gün birkaç saat geçirmek kamusal alana çıkmaya bedeldir. Küreselleşme insanları yurtsuzlaştırdığı, köksüzleştirdiği için insanlar giderek, gülünesi ve kırılgan yapıda da olsa duvarlar örmeye başlamışlardır. "Komşunu kendin gibi sev" düsturu unutulmuş, evler muhkem şatolara dönüşmüştür. Küreselleşen dünyada insanlar yurtsuz ve yalnız kalmış, sosyal dayanışmaların ve onlarla birlikte bireysel hayatın ötesine uzanan sonsuzluk yapılarının hoyratça sökülüp atılması, bireyi kendi kaçınılmaz yok oluşundan duyduğu korkuyla baş başa bırakmıştır. Küresel serbest ticarete giden yolun bir yerlerinde milli cemaatin anlam verici işlevi ortadan kalkmış ve bireyler kendi yaralarını kendileri sarmaya ve korkularını bir köşeye çekilerek tek başlarına gidermeye terk edilmişlerdir (Bauman 1999). İnsanlar artık etkin bir amil değil, anlamlandıramadıkları süreçlerin pasif kurbanlarıdırlar. Dünya yalnızca sınırlardan değil, anlamın kendisinden de arınmıştır. *Bir pazar yeri olarak dünya, insanların anlam krizini tırmandırmakta ve bozulmuş dünya algısını pekiştirmektedir.*

Küresel Çağın Simgesi: Göçmen

Küresel çağın belirgin vasıflarından birinin hareket olduğu dile getirilmiştir. Artık kimliğin kaynakları sosyal statü ve mekânda değil, hareketin kendisinde aranmaktadır. Artık "yabancı" ve "yerli" yoktur, geçici düzenlemeler, hareketli ilişkiler, etkileşimler vardır. Bu "yerinde durmazlık" farklı bir özdeşleşme ahlakını beraberinde getirmektedir: Her kişi bir diğerinin yerinde olmak, bir başkasının kimliğine yaklaşmak istemektedir (Schraiber 1997). Bir başka yazar, Auge (1995), süpermodernitenin kimlik, ilişki ya da tarihle tanımlanmayan yok-mekânlar (*non-places*) yarattığı düşüncesindedir. "Yolcu" yok-mekâna ait bir varlıktır, o kimliğini gümrük bürolarında, köprü gişelerinde ya da kasiyerlerde bulur. Onun formel kimliği yolculuğunun başlangıcında ve bitişinde yerleşiktir. Birey yalnızdır. Fakat diğerleriyle aynıdır. Yok-mekânın uzayı ne tekil bir kimlik ne de ilişki yaratır, onun yarattığı yalnızlık ve benzerlikten başka bir şey değildir (Auge 1995, Aktaran: Schraiber 1997).

Bibeau'ya (1997) göre küresel çağın simge kişisi göçmendir. Göçmen, kökeniyle ilgili anıların ama aynı zamanda onları unutma gerekliliğinin, uzak bir ülke ve tarihe bağlılıkla ona ev sahipliği yapan kültüre bağlanma ihtiyacının gerilim hattındaki kişidir. Dünya ölçeğinde toplumlar ve bi-

reyler sürekli bir değişim girdabına girmiş gibidirler; bu bir yandan yeni imkânlar açarken diğer yandan insanları ve toplulukları daha da kırılganlaştıran bir süreçtir. Ülkelerinden ayrılmayan insanlar bile alıştıkları yaşam biçiminin dışına düşen yeni uygulama ve düşüncelerle zihin haritalarını yeniden çizmek zorunda kalmaktadırlar. Sınırların geçilmesi demek giderek daha çok insanın, ülkelerini terk etmeseler bile, kültürel ürünleri paylaşması demektir. Böyle bir durum da, kişilerin kültürel kökleri ve yerel aidiyet hisleriyle küresel sisteme katılma isteği arasında sürekli bir gerginlik doğurabilecektir (Bibeau 1997).

Dünyada bugün 20 milyon resmi göçmen var, bunların çoğu da Asya ve Afrika'dan. Bu insanların ekserisinde, evlerinden ayrılmadan önce veya daha sonrasında, karşılaştıkları sorun ve zorluklara bağlı ruhsal sıkıntılar gelişebilmektedir. Dünyada yaklaşık 20 milyon insanın da kendi ülkeleri içinde göçe mecbur kaldığı bilinmektedir (Desjarlais ve diğ. 1995). Sosyolog Daniel Bell (1988), 2013 yılı dünyası ve Amerika'sı üzerine tahminlerde bulunduğu bir makalesinde dünyanın farklı yerlerinde yaş grupları arasındaki uçurumun büyüyeceğini yazmaktadır. Afrika'da genç nüfusun yerel nüfusa oranı %40-50, Latin Amerika'da %40, Asya'da %30-40 civarındayken ABD ve Avrupa için yaklaşık %20'dir. Bu nüfus dengesizliği ilerleyen yıllarda dünyayı *demografik gelgit akımlarının* silip süpüreceği anlamına gelmektedir. Genç nüfus iş ve aş bulmak için sınırları geçecek, bu da yeni melezlenmelere ve kimlik sorunlarına yol açacaktır (Bell 1988).

Bauman (1999) küresel çağda hareketliliğin bir hiyerarşisi olduğunu yazmaktadır: "Aslında, ortaya çıkmakta olan hareketlilik hiyerarşisinin tavanında ve tabanında, iki kutupta toplaşmış dünyalar keskin çizgilerle birbirinden ayrıldıkları gibi, aralarındaki iletişim de giderek kopmaktadır. Küresel çapta hareket imkânına sahip birinci dünya için, mekânın kısıtlayıcı niteliği kalmamıştır ve hem 'gerçek' hem de 'sanal' haliyle kolaylıkla kat edilmektedir. 'Yerel olarak bağlı', hareket imkânları olmayan ve bu yüzden bağlı oldukları yerelliğin başına gelecek her türlü değişimin pasif olarak yükünü çekmeye mecbur ikinci dünya için, gerçek mekân hızla daralıyor. Bu, sanal olmayan gerçeklikten inatla erişilmez kalan mekânın fethi ve uzaklıkların 'sanal erişilirliği'nin medyada göze sokarcasına sergilenmesiyle daha da acı verici bir hale gelen türden bir yoksulluktur... Birinci dünyanın sakinleri olan iş adamlarının, küresel kültür yöneticilerinin veya küresel akademisyenlerin giderek daha fazla kozmopolit hale gelen yersiz yurtsuz dünyası için, devlet sınırları yerle bir olmuştur; çünkü bu

sınırlar dünya malları, sermayesi ve finansı için anlamını yitirmiştir. İkinci dünya sakinleri için göç kontrolü, oturma izni yasaları, 'temiz sokaklar' ve 'sıfır hoşgörü' politikaları için örülmüş duvarlar yükseliyor giderek; arzuladıkları mekânlar ve kurtuluş rüyalarıyla aralarına kazılan hendek giderek derinleşirken bütün köprülerin, geçmeye her kalkıştıklarında, açılıp kapanan köprüler oldukları meydana çıkıyor. Birinciler canları istediğinde seyahat ederler, seyahatlerinden büyük zevk alırlar (hele birinci mevkide ya da özel uçaklarıyla seyahat ediyorlarsa), onlara seyahat etmeleri için yalvarılır, hatta rüşvet verilir ve bunu yaptıklarında gülücükler ve açılmış kollarla sıcak bir karşılama bekler onları. İkinciler gizlice, çoğu kez yasa dışı yollarla seyahat ederler ve bazen tıkış tıkış içine doluştukları battı batacak pislik içindeki gemilere, ötekilerin lüks içindeki birinci mevkiye ödediklerinden daha fazla para öderler; vardıkları yerde ise çatılmış kaşlar beklemektedir onları ve şansları yaver gitmezse, tutuklanıp hemen sınır dışı edilirler."

Roland Littlewood (1997) ise Batı dünyasında görülen çoğul kişilik bozukluğu salgınını göç olgusuyla ilişkilendirmektedir. Bu salgın geçmişe bir geri dönüş müdür, yoksa artık küreselleşen Batılı benliğin temel bir değişimine mi işaret etmektedir? Postmodernitenin patolojisi, ötekinin içe alınması, benliğin çoğullaşması mıdır? Çoğul kişiliğin ABD'de ortaya çıkması göçmenliğin, bir anlamıyla küresel vatandaşlığın bu ülkede oynadığı belirleyici rolle ilişkili olabilir. Herkes göçmendir burada, farklı göçmen grupları bu ülkede yüksek statülü işlere geçtiklerinde, eğitimlerini geliştirdiklerinde, meslek, dost, politik yönelim vb. değiştirdiklerinde kendilerini Amerikalı olarak gerçekleştirmiş olurlar. Bu yeni kimlik, dönüşüm fırsatlarıyla başarılır, kişinin içinde saklı potansiyellerin gerçekleştirilmesiyle (Littlewood 1997). Küreselleşme süreciyle birlikte toprak yurtseverliğinden "yurt kavramının sürekli bunalımda olduğu" yeni bir döneme girilmektedir. Peter Sloterdijk (2000), kültürel antropolog Appadurai'den "etno-mekân" kavramını ödünç almaktadır. Bu kavram, etnik karakteristikli ilerleyici "mekânsızlaşma", her türlü ulusal göndermenin ötesinde "hayali cemaatler"in inşası ve sayısız bireyin başka ulusal kültürlere özgü yaşam biçimlerine hayali olarak katılması gibi süreçleri anlamayı mümkün kılmaktadır. Etno-mekân, modern aidiyet biçimlerinin nasıl yerleşik oturmaya değil de, yerinden yurdundan edilmiş olmaya bağlı olduğunu betimlemenin bir yoludur. Artık kendi oturma mekânlarına derin bir bağlılık söz konusu değildir, göçmenin diline pelesenk olan söz

"*nerede iyi hayat varsa orası benim ülkemdir*" olacaktır. Küreselliğin sağladığı akışkanlık mekânla bağları koparmakta, kişiler ile oturma arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı transit bölgelerin sayısı (tren istasyonları, büyük liman kentleri, hava limanları, ticaret merkezleri, turizm kentleri) dramatik biçimde artmaktadır. "Bir iyi hayat mekânı olarak yurdu, kişi nerede doğmuşsa orada bulmak, gittikçe zorlaşıyor," diye yazar Sloterdijk, "O yüzden gelecek yüzyılda yurt, kişi nerede bulunursa bulunsun, yaşamayı bilme sanatı ve aynı mutluluk fikrinin peşinde koşan başkalarıyla kurulan akıllı ittifaklar yoluyla, sürekli olarak yeniden icat edilecek." (Sloterdijk 2000)

Yurtsuzluk Duygusu

Küreselleşmenin yarattığı yurtsuzluk duygusu, ruh sağlığı açısından üzerinde durulmaya değer bir konudur. Kültürel ve teknolojik dönüşümler yüzyıllardır bel bağladığımız emniyet kaynaklarını kurutmuştur. Emniyet hissimizi devşirdiğimiz kaynakların kurutulması sahte bir maneviyatı getirmiştir beraberinde, yersiz yurtsuz olma duygusunu telafi edecek ama sahici olmayan bir maneviyatı. Bu maneviyatın temel düsturlarını daima ilerleme, daha çok üretme ve tüketme, yarışma/rekabetçi olma fikirleri oluşturmaktadır. İnsanların muhkem kalecikler olan evlerine çekilmesi, mahallenin ve geniş ailenin dağılması, bireylerin atomize olmasıyla endişe yaygın bir ruh hali olarak karşımıza çıkar. Toplumdan, geleneklerimizden koparıldığımız için yalnızız ve yalnız insan endişe eder. Bu endişeyi gidermek için olabildiğince çok şeye sahip olmak isteriz. Küresel çağda insan sahip olarak içindeki yurtsuzluk duygusunu iyileştirmek istemektedir (Sayar 1995). 18. yüzyılın ruh sağlığına ilgi duyan hekimleri sıla özlemini ve evden uzakta, gurbette olmanın acısını "*nostalgia*" kavramıyla ifade etmişlerdi. (Yunanca, *nostus* [eve dönüş] ve *algos* [ağrı]). Bu sözcük 1688'de ilk defa kullanılmış ve daha çok evlerinden uzaktaki çökkün paralı askerlerde tanımlanmıştır. Bulgular ve teşhis, neden ve tedavi üzerine tezler kaleme alınmış, sonunda en iyi tedavinin *nostus* (eve dönüş) olduğunda fikir birliğine varılmıştır. Eski hekimler ruhun yanlış yerde bulunmaktan bizar olabileceğini, yanlış yerde olmanın melankoli veya nevrasteni gibi ruhsal sıkıntılara yol açabileceğini hissetmişlerdir. Nostalgia kavramı bir terapötik yaklaşımı doğurmuştur: Bu, hastanın etrafındaki dünyanın değiştirilmesine öncelik verilmesidir. Küresel dünyada bireylerin farklılaşma talepleri de çoğalmaktadır. Batı dünyasının kültüre bağlı send-

romları olarak kabul edebileceğimiz *anoreksia nervoza* veya aşırı dozda ilaç alımı gibi durumlar, eski hekimlerin "*nostalgia*" kavramını yürürlüğe soktukları ortamlara çok benzer ortamlarda, çoğu kez bir farklılaşma çabası, bir dikkat isteği veya imdat işareti olarak karşımıza çıkmaktadır. Mustarip kişiler, bozulmuş ev ve ailelerden gelirler ve kendi durumlarının, bir evin nasıl olması gerektiği yolundaki doğal algılarına ters düştüğü fikrindedirler. Anoreksik –küçük, ince, sevilen/bakılan– bir çocuk olarak kendisine nostaljiktir. Aşırı dozda ilaç alan kişi ayrı bir ailenin, hastane ailesinin özlemi içindedir. Küresel köy göz kamaştırdığı kadar korkutmaktadır da (Turner 1999). Evin psikolojik bir gereksinim olduğu, depresyonun evini yitiren ruhun bir tepkisi olarak görülebileceği ifade edilmiştir. Yabancı bir diyarda kendilerini gurbette hisseden Püritenler "yeni dünya"da bir cennet kurmak istemişlerdi ve bu yeni diyarda kendilerini asla "evde" hissetmediler. Amerikan ruhunun sürekli "yolda" olduğu duygusunun, o başlangıçtan bu yana derinleşerek hüküm sürdüğü dile getirilmektedir (Romanyshyn ve Whalen 1987).

Küreselleşme süreciyle artık "dostlukların son günü"ne de gelmiş bulunuyoruz: "Artık dostların oluşturduğu birliktelik duygusu da tehditleri gideremiyor, onların verdiği acıyı azaltmıyor. Günümüzün felaketleri kurbanların adlandırabileceği, parmaklarıyla işaret edebileceği, karşısında birleşik bir cephe oluşturup onunla savaşabileceği bir düşmanın yaptığı kötülükler değil. Kaderin silleleri, sabit bir adresleri olmayan, mali piyasalar, küresel ticaret koşulları, rekabet gücü, arz-talep gibi tuhaf ve kafa karıştırıcı isimler ardında saklanan gizemli güçler tarafından indiriliyor. İnsan sık sık yapılan o 'küçültme' egzersizlerinden biri yüzünden işini kaybettiyse, bir sabah uyandığında bin bir zahmetle edindiği becerilerin miadını doldurduğunu, komşularıyla, ailesiyle ya da sevgilisiyle kurduğu ilişkilerin birdenbire parçalandığını gördüyse dostlar ne yapabilir, ne işe yarayabilirler ki?" (Bauman 1999)

Küresel Çağda Benliğin Dönüşümü

Her uygarlık kendi benlik (*self*) kavramını yaratır, bu benlik o uygarlığın üyelerince açık ve gerçek olarak yaşanır. Geçmişte pek çok kişi modern Batılı anlamda bir benliğe sahip değildi, bugün dünyanın pek çok bölgesinde de bu anlamda bireysel benlikler yoktur (Sayar 2000). Postmodern ve post-endüstriyel küresel iletişim toplumuna girdikçe bir anlamda postkimlik bir topluma da girmiş oluyoruz. Burada insanların benlik ve kişi-

sel sınırlar hakkındaki düşünceleri yakın geçmiştekilerden çok farklılaşmaktadır. Yakın zamana dek modern benlik ruh sağlığı için bir model olarak alınırken bugünün merkezi olmayan/çoğulcu dünyasında sağlık ve mutluluğun anahtarı olarak çoğulculuk ve desentralizasyon (sorumluluğun dağıtılması, bir merkezden idare edilmeyiş) önerilmektedir. Artık kimliğin sosyal bir ürün olduğu ve "postmodern" toplumlarda tek ve istikrarlı bir kişisel kimliğin üretilip sürdürülmesinin zorlaştığı dile getirilmektedir. Benliğin kalabalıklaşmasını tarif etmek için icat edilen "*multifreni*" kavramı, varlığın çoklu ve farklı potansiyellerinin edinilmesine atıfta bulunmaktadır. Benlik günümüzün postmodern Batılı ya da Batılılaşmış toplumlarında her kalıba girmekte, bir ömür boyu büyük değişimler geçirebilmekte, bir kişilikten diğerine seyirtebilmektedir. Benlik artık bir sürekliliği olan kararlı bir organizma değil, kendini şimdiki zamanda nasıl tanımlıyorsa öyle olan bir şeydir. Sosyal ve teknolojik değişimler kişisel sınırlar, süreklilik ve kimlik konusunda yepyeni soruları sermektedir önümüze (Anderson 1999). Küresel iletişim çağında kişiye teklif edilen çok sayıda yaşam tarzı vardır, sayısız uydu ve kablo TV kanalı bir insan olmanın nasılına dair sayısız seçenek sunmaktadırlar. Sosyal psikologların da son yıllarda *olası benlikler* fenomenini tanımlamaya başlamaları rastlantı değildir. Küresel çağda insanlar kim olduklarına karar verebilir ve bir başkası olmayı hayal edebilirler (Sayar 2001). Benlik belirsizdir; her türlü benlik mümkündür ve "kendi kendini yaratma süreci asla bitmez" yollu önermeler postmodern kimlik sorunlarını özetleyen aksiyomlardır. Günlük hayat bu önermelerin gerçekten de başka kanıt gerektirmediği ve aksiyom olarak kabul edilebileceği görüşünü destekleyen birçok veri sunmaktadır: En son moda markanın veya rock grubunun ayaklı ilan panosu haline gelmiş gençler, sanal sohbet odalarının ve siberseksin gördüğü rağbet, mankenlere verilen "mega" statüsü, işletmecilik ve siyasette imaj derslerinin zorunlu hale gelmesi bu veriler arasında sayılabilir (Bauman 2000).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batılı benliği bir "*boş benlik*" olarak tanımlayan Cushman (1990), 21. yüzyılda benliğin "*çoklu benlik*" olarak tanımlanabileceğini yazmaktadır. Benliğin dışındaki kimlikler, bir giysi gibi kolayca giyinilip soyunulabilmektedir. Kişi bu kimliklerle özdeşleşse de onların varlığını "olmazsa olmaz" bir durum olarak yaşamamakta, pek de sahih olmayan bir tarzda benimsemektedir onları. Bu bir anlamda "*derin ama boş*" benlikten "*sığ ve çoklu*" benliğe geçiştir, içsel yaşantıyı arzulayan benlikten dışsal yaşantıda girebileceği yeni kılıklar arayan benliğe geçiştir. Temelde değişmeyi, dönüşmeyi ümit eden benlikten; o anda, he-

men, en etkili ve çekici kimliği kuşanmayı bekleyen benliğe bir geçiştir söz konusu olan (Cushman ve Gilford 1999). Bu görüşler benliğin günümüzde doyduğunu, kalabalıklaştığını öne süren sosyal psikolog Kenneth Gergen'in görüşleriyle örtüşmektedir.

Kenneth Gergen (2000) yüzyılın ilerlemesiyle birlikte benliklerin başka insanların karakterleriyle kalabalıklaştığını yazar. Belleğimizde başka insanlara ait imgeler çoğalmış, bu da bir sosyal doygunluğa yol açmıştır. Yüzeyde tek ve bütüncül bir kimliğimiz var gibi görünse de içimizde kalabalık bir kimlikler dizisi hükmünü icra etmektedir. Yazar postmodern dünyada benliğin ancak ilişkilerin bir tezahürü olarak tanımlanabileceğini öne sürer. Artık bireysel benlik değil ilişki içindeki benlik sahnededir. Benlik pek çok bağlamda kendini yeniden yapılandırır. Bireysel özerklik duygusu yerini karşılıklı bağımlılık duygusuna bırakır. Sosyal doygunluk kişinin kendisini iyi hissetmek için gereksindiği standartları yükseltir. Artık iyiliğin doğasını vaazeden sadece yerel topluluk değil, görülebilir herhangi bir topluluktur. Geleneksel toplulukta kişi samimi, güvenilir, çalışkan bir kişi olmakla "iyi" sıfatını hak ediyordu. Sosyal açıdan doygun bir bağlamda bir orta sınıf erkeğinden beklenen bundan çok daha fazlasıdır. Bu da insan eylemlerindeki yüzeyselliği ve samimiyetsizliği artırmaktadır. Otantisite (sahihlik) ve samimiyet uzaklaşırken, suçluluk ve yüzeysellik duygusu sahne alır ve bunlar "*pastiş kişilik*"in zeminini hazırlar. Pastiş kişilik sosyal bir bukalemundur, hazırda olan herhangi bir kaynaktan kimlik kırıntılarını alır ve onları belirli bir durumda arzu edilir ve işe yarar hale dönüştürür. *Multifreni,* insan geriye dönüp neyi yitirdiğini hatırlamadığı sürece işe yarar. Dünyanın küreselleşip küçüldüğü bir çağda insanın dost çevresi ve sosyal etkinliği gittikçe genişlemektedir. Küresel hız çağında her şey değişirken benlikler de bundan payını almaktadır. Artık benliğin istikrarı (*bir nesne olarak benlik*) değil, benliğin değişimi (*bir süreç olarak benlik*) hedeflenmektedir. Gündelik hayat haz peşinde koşmakla geçer. Pastiş kişilik için sosyal bağlam dışında inşa edilecek bir benlik yoktur. Giyim kuşam benliği yaratmanın temel aracı olur. Her uluslararası marka benliğe yeni ve farklı bir ifade imkânı verecektir (Gergen 2000). Sosyal doygunluğun sonuçlarından birisi de ilişkilerde mahremiyet ve adanmışlığın giderek kaybolmasıdır: "Gerçek" benlik yitip gitmiştir ve benlik ancak diğerleri varsa vardır. Gerçek benliğin yitmesiyle birlikte sahneye *kısmi ilişki* çıkar, bu ilişki kişinin varlığının kısıtlı vechesi üzerine inşa edilir. Bu ilişkiler kişinin kendisini tümden ifşa etmesini gerektirmez, kişi bir bütünlük ya da tutarlılık duygusu olmaksızın kişiliğinin yalnızca

bir kısmını dışa vurabilir. Farklı faaliyetler için bir araya geldiğimiz farklı insanlar vardır. Bu faaliyetler dışında birbirimizin yüzünü görmek istemeyiz. İlişkilerin kısmileşmesinden en büyük yarayı alan da bir kurum olarak aile olmuştur. Baba ve annenin evden uzaklaşmasıyla yakınlık ve şefkat profesyonel ellere teslim edilmektedir. Aile gibi cinsel mahremiyet de kısmi ilişkilerin işgali altındadır. Derinlemesine bir sevginin eşlik etmediği cinsel birliktelikler giderek çoğalmaktadır (Gergen 2000). Küreselleşen dünyada insanlar birbirine benzemekte, ayırt edici vasıfları giderek silinip kaybolmaktadır. Postmodernizmde "benzeş" (*simulacrum*) ile kastedilen şudur: Kopyalama o kadar mükemmelliğe yakındır ki, orijinal ile kopya arasındaki farkı anlamak hemen hemen imkânsızdır. Modern tekniklerle imajların "benzeşler" olarak üretimi nispeten kolaydır. Kimlik artan ölçüde imaja bağlı olunca, bunun anlamı, bireylerin, şirketlerin, kurumların, politika alanının kimliklerinin seri halde tekrarlanan biçimde kopyalanmasının gerçek bir olasılık ve bir sorun haline gelmesidir (Harvey 1997).

Ruhun Belirsizliğinden Bedenin Belirsizliğine

Organ nakilleriyle biyolojik kimlik, yeni üreme teknikleriyle ebeveynlik ve klonlamayla genetik kimlik hakkındaki kadim düşünceler değişmeye başlamıştır. Küreselleşme çağında insanların bedenlerini algılama biçimi köklü bir dönüşüm geçirmektedir. Tıbbi teknolojilerin, bedeni, tıpkı tabiat gibi kontrol ve tahakküme açık bir alan olarak tanımlamalarıyla, bedenlerimiz kesinliğini yitirmeye başlamaktadır. Artık bir "*cyborg*"tan bahsedilebilir: *Cyborg* sibernetik bir aygıtla organizma arası bir oluşum olarak tanımlanmaktadır. *Cyborg* insan ve hayvan, eril ve dişi, doğa ve kültür, kendini yöneten makine (*otomaton*) ve organizma (otonom – özerk insan) arasında duran bir berzah figürüdür. Varlığıyla bu bölümlemeleri geçersizleştirir ve kendisini iki grubun kısıtlayıcı çeperlerinden kurtarır. İnsan sonrası (*posthuman*) ya da insan ötesi (*transhuman*) olarak tanımlanan *cyborg* bir bilimkurgu filminden fırlamış değildir, o gündelik hayatın tam ortasında, aramızda dolaşmaktadır. Kokpitinden Bağdat'a bomba yağdırmaya hazırlanan bombacı pilotlardan, kalp piliyle dolaşan babaannemize kadar cyborglar her yerdedir. Kötümser bir kehanete göre günümüzdeki kuşaklar *son saf insan kuşakları* olacaktır. Kısırlık tedavisinde laboratuar ortamının normal cinsi münasebetin yerini alması, annelik ve babalık gibi kadim kimlikleri tehdit etmektedir. Rüşeyme müdahale teknolojilerinin gelişmesiyle, kadınlar adeta yoksanmakta ve üreme işlemine yabancılaştı-

rılmaktadırlar (Williams 1997). Jean Baudrillard'ın ifadesiyle, artık bilimkurgu yazmaya gerek yoktur zira bilimkurgunun tam içinde yaşıyoruz.

Küreselleşme ve Biyokolonizasyon

Genetik mühendislik yeni tekniklerle yaşayan dünyanın genetik yapısını yeniden düzenlemekte, cinsleri birbirine karıştırmakta, yeni mikroplar, bitki ve hayvanlar yaratmaktadır. Artık yaşam biçimlerinin manipülasyonu söz konusudur. Tarım, sanayi gibi alanlarda kârlı olabilecek yeni türler yaratmaya hevesli teknolojik evrim sayesinde, bilim adamları "hayatın mimarları" olmaya soyunmaktadırlar. Bu girişimin hammaddesi genetik kaynaklardır ve endüstri çağının güçleri dünyayı mineral ve yakıt arayışı içinde nasıl kolonileştirdilerse, biyokoloniciler de genetik mühendislik yoluyla kârlı ürünlere dönüştürülecek yeni biyolojik malzeme arayışındadırlar (Kimbrell 1998). 21. yüzyılın "biyoteknoloji yüzyılı" olacağı söylenmektedir. Biyokoloni şirketleri ve yönetimler, gezegenin ekonomik kaynaklarını kontrol eden ekonomik/politik unsurların gelecek yıllarda dünya ekonomisi üzerinde son sözü söyleyeceğinin farkındadırlar. Biyoteknoloji pazarında yaşam biçimleri ve bu arada insan bedeni alınıp satılır bir meta haline mi gelecektir? Şirketler veya bilim adamlarının yaşamın genetik şifreleriyle oynamaya hakları var mıdır? Bu gibi sorularla küreselleşmeyle birlikte daha çok karşılaşacağa benziyoruz. Tarihin sonu, coğrafyanın sonu derken küreselleşmeyle birlikte galiba "*doğanın sonu*"na da tanıklık ediyoruz.

İnsan geninin patentlenmesiyle de genetik mirasımız özelleştirilmektedir. Binlerce gen, patent işlemi sayesinde bir dizi şirket ve hükümetin malı haline gelmektedir. Bunun gibi beden kısımları ve kan da Üçüncü Dünya'da yok pahasına satılmakta ve Birinci Dünya'nın hizmetine sunulmaktadır. Her yıl yoksul ülkelerden onbinlerce organ uluslararası pazarda alıcı bulmaktadır. İnsan Genomu Projesi'nin bir parçası olarak dünyanın çok sayıda farklı halkından kan örnekleri alınmış ve genetik şifreleri çözülmüştür (Rifkin 1998). Bu bilginin ticari güce dönüşmesiyle genetik hammaddeyi oluşturan yoksul halkların küreselleşme sürecinde bir kez daha mağdur edilecekleri aşikârdır. Biyoteknolojiyle birlikte hayata ve varlığın anlamına dair tanımlarımız değişmektedir. Cinsellik, üreme, doğum ve ebeveynlik gibi kadim uygulamalar yavaş yavaş yürürlükten kalkmaktadır. Hayatın mal haline getirilmesi ve şeyleştirilmesi onun kutsiyetini zedelemekte ve insan tekinin biricikliğine halel getirmektedir (Sayar 1997).

Siberuzayda Yalnız!

Yeni sosyal mekâna bir bilgisayar ve modemle bağlanabilirsiniz, orada tanımadığınız insanlarla bir tavla turnuvasına katılabilir, mesleki platformlarda görüş alışverişinde bulunabilir, "chat" odalarında âşık olabilirsiniz. Farklı online cemaatlere dahil olmak size de farklı olma imkânını bahşeder: Sadece farklı davranmaz, farklı bir kimlik de edinirsiniz. Aynı adla pek çok kişi olur ve pek çok rolü yerine getirebilirsiniz. İletişim devrimi, benliği, mahremiyeti ortadan kaldırarak da dönüştürmektedir. *Siberuzay bireyler hakkında bilgilerin biriktirildiği en büyük dosya arşividir* ve bu arşiv şirketlerin, hükümetlerin ve meraklı kişilerin kolayca ulaşabileceği bir arşivdir. Bağlantıya girdiğiniz andan itibaren biri sizi gözetlemektedir. Poster (1996), "bedenlerimizin şebekelere, veritabanlarına, enformasyon koridorlarına tespih tanesi gibi dizildiği" ve böylelikle bedenlerimizin adeta "enformatik olarak ipe geçirildiği" tüm bu enformasyon depolayan sitelerin "artık gözlenmekten kaçabileceğimiz ya da etrafında bir direniş hattı çekebileceğimiz bir sığınak sağlamadığını" ileri sürmektedir (Poster 1996, Aktaran: Bauman 1999). Zygmunt Bauman (1999) ise veritabanının ayıklama, ayırma ve dışlamanın bir aracı olduğunu yazar: "Küreselleri eleğin üzerinde tutar ve yerelleri silip süpürür. Yurtsuz siberuzaya kabul ettiği belli insanların nereye giderse gitsinler kendilerini evinde hissetmelerini, vardıkları her yerde sıcak karşılanmalarını sağlar; diğerlerini ise pasaportlardan ve transit vizelerinden yoksun bırakır ve onların siberuzay sakinleri için ayrılan yerlere uğramalarına engel olur."

Her bir kredi kartı kullanımı ve hemen her bir satın alma eylemiyle çoğalan muazzam miktarlardaki veri, gönüllü gözetlenmeyi kolaylaştırmaktadır. Aldous Huxley'in "Cesur Yeni Dünya" distopyası yıllar sonra bilgisayar kabloları üzerinde gerçekleşmektedir. Chat odaları sohbetin simülasyonu ile yalnızlığa bir deva olmaya soyunmuşlardır. Orada konuşurken gözler buğulanmaz, ses titremez: Sahte benlikler chat odalarında birer hayalet gibi dolaşır ve kişilerin yalnızlığını, kimsesizliğini derinleştirir. İnternet teknolojisinin eşitlikçi yönü vurgulanırken, bu teknolojiyi ancak gerekli beceri ve araç gerece sahip insanların kullanabileceği, "küresel köy" sakinlerinin önemli bir kısmının da bu şartlara sahip olmadıkları unutulmamalıdır (Coppo 1997). Küresel koşullarda bireyin yakınlık kavramı farklılaşmıştır. Telefonla konuşulan kişi odadakilerden, küresel ısınmadan söz eden biri ise mutfak masasının neden sallandığını soran kişiden daha yakın gelebilir (Arslanoğlu 1998). Siberalem küresel çağın mul-

tifrenik kişisi için cazip kimlik seçenekleri sunmaktadır. İnternette kimliğin "*akışkan*" olduğunu söyleyen psikolog Sherry Turkle, sanal alemde kişilerin benliklerini *tek ve bir* olarak algılamadıklarını, aksine pek çok yönden oluşan bir benlik yaşantıladıklarını belirtir. Açılan her yeni pencere benliğin bir başka cephesini çağırmaktadır (Turkle 1998). Küresel iletişim teknolojilerinin ulaştıkları hızla bilincin yapısını dönüştürdükleri, bunun da bir yönelim kaybı (*disorientation*) yarattığı dile getirilmektedir.

Fransız düşünür Paul Virilio (1994, 1995) iletişim otoyollarının inşasıyla birlikte yeni bir olguyla yüz yüze geldiğimizi iddia etmektedir: Yönelim kaybı. Hissedilen gerçeklik artık iki surettedir: sanal gerçeklik ve "hakiki" gerçeklik, gerçekle iki türlü ilişki kurmamızı sağlamaktadır. Böylece insanlar yönelimlerini sağlayacak referans noktalarını yitirmektedirler. Uzaktan görme, uzaktan işitme, uzaktan eylemde bulunma imkânlarıyla varlık köksüzleşmektedir. Önceden, "olmak" deyince "bir yerde olmak", burada ve şimdide konuşlanmak kastedilirdi, *siberuzayda ise hemen, birden, her yerde olmak mümkündür* ve bu da varlığın özünü zedelemektedir. Gerçeklik artık *stereo-gerçekliktir*. İleri teknolojilerle ilgili araştırmalarda aslan payını eğlence alanının aldığına dikkat çeken yazar, bu durumu "*narko-kapitalizm*" olarak adlandırmaktadır. Stereo-gerçeklik fikri ekranın doğası ve işlevi yönünden de incelenebilir. Ekran, bizi gördüğümüz olayların gerçeğinden korurken –ayrı ve yalıtık durumda tutarak– dünyada olup bitenlere tanıklık etmemizi sağlar. İzleyicileri, oturma odalarında emniyet içerisindeyken savaş felaketiyle ve onun şiddetiyle karşı karşıya getirir. Görüntülerin uzaklaştırıcı gücü ve uzaklardaki felaketlerin donuk kayıtları vasıtasıyla ıstırap ile olan ilişkimizi yürütmeyi öğrenmiş bulunuyoruz. Fotografik görüntü, bizi gerçek ıstırapla bir anda hem karşı karşıya getirir, hem de ondan uzaklaştırır (Morley ve Robins 1997). Böylece Körfez Savaşı'nı bir bilgisayar oyununu izler gibi izleriz TV'den; Bağdat'ın üzerine yağan bombalar bizde bir şehrayin duygusu uyandırır.

Küreselleşme mi, Küyerelleşme mi?

Küreselleşmenin kültürel olarak homojenleştirici güçlerin diğer kültürler üzerindeki güçlerinin "zaferi" olarak sunulması çeşitli itirazlara yol açmaktadır. Robertson, "küyerelleşme" (*glocalization*) ifadesiyle küreselleşmenin heterojen yönünü vurgular. Küreselleşme süreci, bu tanıma göre, küresel olan ile yerel olanın iç içe geçmelerinin bir sonucudur. Küreselleşme bu çerçevede dünyanın bir bütün olarak sıkışması ve yerellikleri

birbirine bağlamasıyla gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda içinde yerelliğin keşfini taşımaktadır. Yerelliği keşfetme küresel süreçler aracılığıyla gerçekleşir (Aktaran: Arslanoğlu 1998). Kültürün küreselleşmesi, bu görüşe bakılırsa, birinci dünyadan üçüncü dünyaya doğru tek yönlü bir akış değildir. Elektronik iletişim küresel imge ve kimliklerin giderek daha çok paylaşılmasına, birbirine yaklaşmasına ve melezlenmesine yol açmaktadır. Doğu psikoterapi teknikleri giderek daha fazla Batılı psikoterapilere eklemlenmekte, Samoa'da yerliler bir Amerikan pembe dizisinin karakterleri tarafından ele geçirilebilmektedir. İnsan ötesi varlıklara inanan bazı Kanadalı psikiyatristler Çoğul Kişilik Bozukluğu (ÇKB) olgularında klinik "şeytan kovma" terapisi önerebilmektedir (Littlewood 1997). Küreselleşme, yalın ve mekanik bir homojenleştirme eşliğinde örgütlenmekle kalmamakta, çeşitli yerelliklerden beslenerek onları evrensel olanlara taşımaktadır. Bu yerel formlarla küresel işleyişin birleştirilmesi sonucunda glokalizasyon (küyerelleşme) adı verilen süreç ortaya çıkmaktadır (Robertson 1996).

Küreselleşmeyi heterojen bir süreç olarak değerlendirerek konuya yaklaşanlar küreselleşmenin kültürler arası etkileşim olduğunu belirtmekte ve Batı modernitesinin sonucu olarak görülmesini eleştirmektedirler. Küreselleşme etkisiyle artan hareketlilik sonucunda daha fazla insanın (göçmen ya da mülteci olarak) sınırları geçerek Batı'ya ulaşması, dolayısıyla başlangıçtaki stereotiplerin sorgulanmaya başlaması, bunun nedenlerinden biridir (Arslanoğlu 1998).

Romancı Amin Maalouf (2000) da küyerelleşme düşüncesine başka bir koldan katılmaktadır: "Bizi birbirimize çabucak yakınlaştıran yeni iletişim araçları, bizleri tepki olarak farklılıklarımızı koymaya itse de, aynı zamanda ortak kaderimizin bilincine varmamızı da sağlıyor. Bu da bana, bugünkü evrimin sonuçta kimlik kavramına yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasını destekleyebileceğini düşündürüyor. Bütün aidiyetlerimizin toplamı gibi algılanacak ve içinde insanlık toplumuna aidiyetin gitgide daha fazla önem kazanarak, çok yönlü özel aidiyetlerimizi de silmeden, sonunda bir gün esas aidiyet haline gelecek bir kimlik." Bibeau da (1997), bütün toplumlarda yerel olanla küresel olan meczederek yeni referans sistemleri yaratma yönünde bir değişim yaratmaktadır diyerek, antropolojinin görevinin, yeni küresel dünyanın yerel kültürlerce nasıl yerlileştirildiğini ve *metabolize edildiğini* araştırmak olduğunu belirtmektedir.

Küreselleşme ve Kültürel Psikiyatri

Küreselleşme sadece "orada" bireyden uzak yerlerde olan şeylerle ilgili değildir. Küreselleşme aynı zamanda bir "burada" fenomeni olarak, yaşamlarımızın mahrem ve kişisel yönlerini de etkiler (Giddens, 2000). Bu yönüyle küreselleşme ya da küyerelleşme kültürel psikiyatri için üzerine düşünülmesi gereken bir konu olmaktadır. Küreselleşmenin dünyayı melezleştirdiğini söyleyen Bibeau (1997), antropolojinin artık klasik çalışma ve araştırma yöntemlerini terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Artık bölgesel ağlardan soyutlanmış yerel kabile kültürleri bulmak zordur. Küreselleşme sürecinin şiddeti, antropologları, inceledikleri insanların gerçek dünyalarını mesken tutmaya zorlamaktadır. O dünya artık dış etkilere karşı geçirgen, sınırları ise daha belirsiz ve açıktır. Askerlerin, tüccarların, misyonerlerin, sömürge valilerinin yerini, yurt hatta ev sınırlarını hiçe sayan daha sinsi işgalciler, uydular, medya, internet, teknolojik araç gereç almıştır. Evrensel ilkelere yaslandığı söylenen ideolojiler ve ahlaki ilkeler bugünlerde tüm sınırları geçmektedir. Antropologlar artık daha geniş etki birimlerinden ve dünya sisteminden kopuk yerel süreçleri çalışmanın yararlarından söz edemezler. Küresel çağın bir reklam sloganında dile getirildiği gibi, "artık orası olmayacak çünkü hepimiz buradayız". Kimi antropologlar ise başat küreselleşme ideolojisine "*melezlenen dünya*" düşüncesiyle karşı çıkmaktadırlar. Bu görüş küresel söylem ve düşüncelerin yerel düzeyde yeniden biçimlendirildiğini ve yapılandırıldığını dile getirmektedir. Çağdaş antropoloji bakışını makroskopik süreçlerle yerel toplulukların günlük hayatının karşı karşıya geldiği alanlara yöneltmektedir. Pek çok toplumda küresel türdeşleşmeye farklı direniş türleriyle mukavemet edilmektedir: Yeni milliyetçi ve bölgesel akımların yeşermesinden kabilecilik ve fundamentalizmlerin hortlamasına kadar.

Yeni küresel durum kültürel psikiyatristlerin görmezden gelemeyeceği bir dizi sorun doğurmaktadır. Kültürel psikiyatri temelde küreselleşme süreciyle açıkça tehdit edilen kimlik sistemleriyle ilgilenmektedir. Bu sistemler her ne kadar tamamen kapalı ve durağan olarak görülmedilerse de hiçbir zaman içsel olarak çoğulcu oldukları da düşünülmemiştir. İnsanların aidiyet hissini sağlayan kültürel çevre giderek müphemleşmektedir ve bunun neye mal olabileceğini henüz bilmiyoruz. Ayrıca kültürel psikiyatristler çoklu aidiyetlere, uzak mesafeli ağlara ve esnek kimliklere karşı daha duyarlı olabilmelidirler (Bibeau 1997). Melez ve çoğulcu kültürler fik-

ri, kültürün "sınırları belirli bir bölgede özerk olarak yaşayan insanların paylaştığı bütünlüklü bir anlam sistemi" olarak kavramlaştırılmasını güçleştirmektedir. Artık kültürün içsel olarak çoğulcu ve heterojen, uzak-mesafeli ve uluslararası ağlarla rabıtalı olduğu ve yerel anlam sistemlerinin, dünya sistemine bağlı daha geniş bir bağlam içine yerleştirilmesi gerektiği dile getirilmektedir (Bibeau 1997).

Bugün Batılı olmayan kültürlerin küresel dünya sistemi söyleminin aksine, bütünüyle Batılı kavramsal kategorilerin hükümranlığı altına girdiği söylenemez. Kültür ve emperyalizm ilişkisinde "öyküleme kudreti ya da diğer öykülerin şekillenip ortaya çıkışını önleme kuvveti" merkezi bir önem taşır (Said 1993). Dünyanın küreselleşmesi retoriği, berisinde, muzaffer Batı ile bozguna uğramış sömürge halk arasındaki eşitsiz ilişkiyi gizlemektedir. O halklar ki yalnızca kültürleri talan edilmemiş, aynı zamanda, kendi tarihlerini dillendirme/öyküleme hakları da ellerinden alınmıştır. Ancak yine de pek çok kültür Batı kültürünün hükümranlığı altına girmemek için direnç göstermektedir. Sömürgeci yayılma ve yerel kültürel direnç, iki kuvvet halinde monolitik olmayan kültürler oluşturmaktadır. Bu kültürler küreselleşme bağlamında kendi özgünlük ve özelliklerini de devam ettirmeye heveslidirler. Heterojenliğin kültürün içine bu denli sokulduğu bir zaman diliminde, kültür uzmanlarının insanların anlam sistemlerindeki tutarsızlık, müphemlik ve çelişkilere daha da dikkat kesilmeleri gerekir (Bibeau 1997).

Küreselleşme ve Ruh Sağlığı

Arthur Kleinman (2000) laissez-faire kapitalizminin küresel evresi anlamında kutsanan küreselleşmenin dünya ruh sağlığı için kesin bir tehdit olduğunu yazmaktadır. Hastalıkların küresel yükünün %11.5'i ruhsal hastalıklara, %4'ü depresyona ait görünmektedir. Psikiyatrik bozukluklar ve ruh sağlığı sorunları giderek artmaktadır. Bu sorunlar zengin toplumlarda yoksul toplumların iki katı oranında görülmektedir. Enfeksiyon hastalıklarında olduğunun tersine, daha çok zenginlik bir ülkeyi ruh sağlığı sorunlarından kurtarmamakta aksine sayıları artırmaktadır. Çağımızın en büyük pandemilerinden birisi olarak madde kötüye kullanımı, dünyanın pek çok bölgesinde artmaktadır. İntihar oranları düşük ve orta gelirli ülkelerde tırmanmaktadır. Özellikle iç çatışma ve politik kaosun olduğu ülkelerde intihar oranları belirgin bir artış göstermiştir. Sosyal sağlık sorunları da ruh sağlığı sorunları gibi gelişmekte olan ülkelerde artış göstermek-

tedir. Zührevi hastalıklar, AIDS, aile yıkımları ve şiddet gelişmekte olan dünyada hızla yayılmaktadır. Küreselleşme ile birlikte toplumun en zengin ve en yoksul üyeleri arasındaki uçurum büyümekte ve sefalet sınırlarında yaşayan insanlarda en yüksek *morbidite* (hastalanma) ve *mortalite* (ölüm) oranları gözlenmektedir. ABD gibi zengin ülkelerde bile gelire göre sağlık göstergeleri kötüdür. Psikiyatrinin bir meslek olarak üzerine düşen yalnızca sağlık politikaları ve programları için kamuoyu oluşturmak değil, aynı zamanda küreselleşme sürecinde neyin ruh sağlığı ve sosyal sağlık alanında bozulma yarattığını bulmaktır (Kleinman 2001). Küreselleşen dünyada Brezilya, Guatemala, Kolombiya ve başka ülkelerde evsiz sokak çocukları düzenli olarak öldürülmekte ve işkence görmektedirler. 1991 yılında Brezilya'da 1000 sokak çocuğu öldürülmüş, 150.000 çocuk birinci yaşını göremeden sefalet, sağlık bakımının yokluğu ve kötü yaşama şartları nedeniyle ölmüş, iki milyon çocuk kötü beslenmiştir. Bütün dünyada 1989'dan beri iki milyon çocuk çatışmalarda can vermiştir ve bunun altında yatan neden, sıklıkla Batı'nın istikrarsız ve eşitsiz toplumlara siperlenmiş seçkinlerle yaptığı işbirliğidir. BM Güvenlik Konseyi ahlaki bir vurgu yapar görünse de bu konseyin üyeleri dünyanın önde gelen silah üreticileridir ve herhalde, bu silahların iç baskı ve yıldırma için kullanıldığını biliyor olmalıdırlar. Batılı olmayan çocukların hayatlarının kölelik günlerinden bu yana bir değer kazandığına ilişkin hiçbir belirti yoktur (Summerfield 1998). "Bir gelecekleri olmadığı için" öldürülen çocuklar, küreselleşen dünyanın karanlık yüzünü temsil etmektedirler.

Kirmayer ve Minas (2000) küreselleşmenin psikiyatriyi üç koldan etkileyebileceğini yazmaktadırlar:

1. Birey, kolektif kimlik ve topluluk yaşantısı üzerindeki etkileri
2. Ekonomik eşitsizliğin ruh sağlığına yansımaları
3. Daha örtük olarak, psikiyatrik bilgiyi biçimlendirip yayması

Etnokültürel kimlik bireyin öz saygısını sağlayan kaynaklardan birisidir. Bu kimlik toplumsal dayanışmayı temin edebilir, ırkçılık ve ayrımcılığın etkilerini azaltabilir. Kültürel psikiyatri etnokültürel kimliği etkileyen politik düzenlemeleri anlamakla yükümlüdür. Göçler ve elektronik medya üzerinde sanal seyahatler sayesinde dünya kültürleri giderek melezlenmektedir. Duygusal sıkıntının iletildiği kültürel ifadeler de bu melezlenmeden payını almaktadır. Bu süreç yakın bir gelecekte psikopatoloji kuramlarının gözden geçirilmesini gerektirebilir. Küreselleşmenin yol açtığı ekonomik adaletsizlik, psikiyatrik bozuklukların gelişmekte olan ülkelerde artan yaygınlığı ile kendini göstermektedir. Dünya Ruh Sağlığı Raporu

(Desjarlais ve diğ. 1995) gelişmekte olan ülkelerde çok yüksek düzeylerde psikiyatrik bozukluk ve sıkıntı olduğunu belgelemiş ve halk sağlığı politikalarında ruh sağlığının yüksek öncelik kazanmasını önermiştir. Rapor ayrıca ruh sağlığı ve hastalığının savaş ve politik karmaşa kadar, yoksulluk, ekonomik eşitsizlik ve az gelişmişlik gibi sosyal sorunlarla da ilgili olduğunu göstermektedir. Psikiyatri bilimi politik ve ekonomik konuları bireylerin sorunu olarak tanımlayan sosyal güçlerle işbirliği yapabilir. Sözgelimi Japon Sağlık Bakanlığı 15-65 yaş arasındaki nüfusun %36'sının rapor alacak kadar ekonomik yorgunluktan yakındığını bildirmektedir. Bu durum depresyon, anksiyete ve tıbben açıklanamayan durumların tuhaf bir karmaşası mıdır, yoksa işyerinde derin bir yabancılaşmanın mı bir belirtisidir? ABD'de halihazırda okul çocuklarının %6'sı ADHD (Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu) bulgularını kontrol etmek için stimulan almaktadırlar. Bu çocukların psikiyatrik bir bozukluğu mu vardır, yoksa okul sisteminden kaynaklanan yaygın bir durumla mı karşı karşıyayız? Yoksa bu çocukların dikkati TV ve video oyunlarının hızına ayarlandığı için mi sorun çıkmaktadır? Kültürel psikiyatri araştırmaları bu sorunlar ve "çözümleri" bütün dünyaya ihraç edilmeden önce, bize bu soruları cevaplamakta yardımcı olabilir (Kirmayer ve Minas 2000).

Psikiyatride pek çok etkinliğin ilaç şirketleri tarafından destekleniyor oluşu, psikiyatri bilgisini şekillendiren güçler hakkında rahatsız edici sorular sordurmaktadır. Peru, Lima'nın Indepencia bölgesinde (200 bin insanın yaşadığı, yoksulluğun kasıp kavurduğu bir şehir) renkli posterler depresyonun temel bulgularını sıralamakta ve bu bulguları olanların doktora gitmesini salık vermektedir. Bu posterler şirketin ürettiği ilacın ismini belirgin bir biçimde sergilemektedir. Kendilerine depresyon tanısı koyan insanların sağlık ocağında bu antidepresanı istemeleri ve başka bir öneriyle karşılaşınca memnuniyetsiz olmaları doğaldır: Mesleki özerklik pazarlama karşısında geri adım atmaktadır. İlaç endüstrisinin psikiyatri araştırmaları ve eğitimindeki belirgin rolü, psikososyal girişimlerin geliştirilmesi için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Dünyada araştırma kaynaklarının %90'ı dünya nüfusunun %10'unu etkileyen sorunlar için ayrılmıştır. Dünya yoksullarının psikiyatrik sorunları ve bu sorunların çözümüne yönelik araştırmalar saygın psikiyatri dergilerinde yer bulamamaktadır. Zenginler için bilgiye kolay ulaşılabilirlik, uluslararası pazarlar ve sermaye, zenginliği artıracak imkânlar sunar. Oysa yoksullar için internet bağlantısından daha önemli dertler vardır. İşsizlik, çevre tahribatı, devletin eğitim ve sağlığa ayırdığı bütçenin azalması gibi. (Kirmayer ve Minas, 2000)

Globafobi Bir Çözüm mü?

Küreselleşme korkusu Seattle'dan Cenova'ya bir ateş tutuşturdu, bugün küreselleşme karşısında ayak direyenler çok farklı dünya görüşlerine mensubiyeti olan insanlar. Küreselleşme yandaşları da ilginç ittifaklara dikkat çekerek bu korkunun totaliter çevrelerce yönlendirilebileceğini dile getirmektedirler. Sözgelimi insan haklarını ilerletmek adına, Seattle'daki başarıyla cesaret bulan Amerikan işçi hareketi, Çin'in Dünya Ticaret Örgütü'ne girmesini engellemede demokrasi düşmanları olarak görülen Maocu sertlik yanlılarına katılmıştır. Küreselleşme yandaşları kirlilik üreten iktisadi faaliyetlere karşı ticaretin yasaklanmasının bir çözüm oluşturamayacağını dile getirmektedirler, doğru olan daha sıkı çevre koruma yasalarını özendirmek ve çevreyi kirletene bunun bedelini ödetmektir. Ancak bazen bedelini ödeyemeyeceğimiz kayıplar da olabilmektedir. Adapazarı bölgesinde geniş tarım alanlarını tütün ekimi için kiralayan tröstler bu topraklar için sadece on yıllık bir anlaşma yapmışlardır. Tütün zıraatinde sulama çok önemlidir ancak bol sulama yapıldığında toprakta yerleşik mineraller dibe çökmekte ve toprak besleyici özelliğini on yıl içinde yitirmekte, kıraçlaşmaktadır. Kısa vadede köylülerin refahı olarak görülen şey, uzun vadede gelecek nesillerin aç kaldığı ve dışarıya bağımlı olduğu bir istikbali temsil etmektedir.

Peki ama küreselleşmeden kaçınmak mümkün mü? Ya da küreselleşme sürecine karşı çıkmakla kendi ülkemizdeki totaliter heveslerin ekmeğine yağ mı sürmüş oluyoruz? Bu satırların yazarı küreselleşme sürecinin berisinde yatan ideolojinin her zaman hayırhah bir ideoloji olmayabileceğini, iktisadi kârlılık uğruna evrensel etik değerlerin kimi zaman görmezden gelinebileceğini düşünmektedir. CNN'in dünyanın farklı bölgelerinden bize ulaştırdığı ıstırap görüntülerinin, ABD'nin dünyanın uzak bölgelerine müdahale edebilmesi için gerekli psikolojik zemini hazırladığı yolunda kuşkular vardır. Bugün uluslararası kamuoyu, iktisadi yaptırımlarla Bosna'da savaş suçu işlemiş olan canileri yargı önüne çıkarmayı başarmıştır ancak bu, o korkunç savaşta Batı dünyasının kendini yerleştirdiği riyakâr pozisyonu bize unutturabilecek midir? Küreselleşme rüzgârı, Türkiye gibi kırılgan ekonomileri iyiden iyiye pençesine almıştır ve zaman içinde isteklerini bir bir dikte edecek görünmektedir. Yine de globafobi bizi büsbütün kapalı bir toplum ve ekonomiyi savunmaya icbar etmemelidir; akışkanlık, yaşadığımız "enfosfer"de istesek de kaçamayacağımız bir şey olsa gerektir. Zapatistalar internet erişimleri ve bunun getirdiği tanı-

nırlık sayesinde Meksika ordusunun hışmından kurtulabildiler. Küreselleşme rüzgârı ruhları üşütmesin diye ne yapmak gerek o halde? Buna verebileceğim kestirme bir cevap yok, söyleyebileceğim yegâne şey bize mahsus olanın, biricikliğimizin yeniden keşfine soyunmamız gerektiğidir. Bu topraklara özgü olanı yeniden ve sağlıklı bir biçimde tanımlayabilirsek, onunla aramızdaki duygusal mesafeyi kaldırabilirsek, yerel/yerli kültürle küresel kültür arasındaki etkileşme alanlarını da daha iyi teşhis edebiliriz. Ancak yaşadığımız toprağa ve tarihe dair sahih bir bilinç geliştirebilirsek küresel kültürle olan etkileşimimiz bizim için öğretici ve zenginleştirici bir tecrübe olacaktır. Kültürel küresellik o zaman sahip olduğumuz her şeyi yok eden bir kasırga değil, bizimle alışverişe giren, bize bir şey ekleyen ve bizden de bir şey alıp dünya kültürlerine götüren bir süreç olarak işleyecektir. Bütün bunlar şu an için yaraya merhem olacak öneriler olmayabilir. Ama biz hiç olmazsa sorduğumuz sorularla küreselleşme sürecini daha iyi anlamaya çalışabiliriz.

Sormak Güzeldir

"Soru sormaktan kaçınmak verilebilecek bütün cevapların en kötüsüdür," diyor Bauman. "Belki de utanmamız gereken bir şeyden, 'ideoloji sonrası' ya da 'ütopya sonrası' bir dönemde yaşamaktan, tutarlı bir iyi toplum vizyonuyla hiç ilgilenmemekten ve kamusal iyi hakkındaki kaygıyı özel tatminlerin peşine düşme özgürlüğüyle değiş tokuş etmiş olmaktan gurur duymaya meyilliyiz. Yine de bir an durup bu mutluluk arayışının neden umduğumuz sonuçları getirmeyi başaramadığını, güvensizliğin buruk tadının, neden duyacağımız vaat edilen saadetin tadını kaçırdığını düşündüğümüzde, kamusal iyi, iyi toplum, eşitlik, adalet gibi fikirleri sürüldükleri yerden geri çağırmadıkça hiç bir yere varamayacağımızı anlarız; üstelik bunlar ancak başkalarıyla birlikte üzerine titrenip işlendikçe bir anlam kazanan fikirlerdir." (Bauman 1999). Yeryüzüne dair hayallerini kaybetmemiş bir Fransız çiftçi, Jose Bove, genetik değişikliğe uğramış Mısır türlerini üreten Novartis firmasının Mısır silolarına karşı giriştirdikleri eylem sonrasında mahkemede şöyle demişti: "Dünya bir mağaza değildir, ben de tezgâhtar değilim" (Bove 2000). Sormak düşünmektir, düşünmekle dünyayı dönüştürme fırsatı yakalarız. Dünyayı bulduğundan daha iyi bir biçimde bırakmak, insan olarak hepimizin ödevidir. Büyük şair Yahya Kemal'in dediği gibi: "İnsan bu âlemde hayal ettiği müddetçe yaşar." Soru soranlara ve hayal edebilenlere ne mutlu!

KAYNAKÇA

Anderson, W. T. (1999): "The Self in Global Society", *Futures 31:* 804-12.

Arslanoğlu, R. A. (1998): *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Asa, Bursa.

Auge, M. (1995): *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity,* çev. Howe, J., Verso, New York.

Bauman, Z. (1999): *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul.

—— (2000): *Siyaset Arayışı*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Bell, D. (1987): "The World and United States in 2013", *Daedalus,* 116:3:1-31.

Bibeau, G. (1997): "Cultural Psychiatry in a Creolizing World: Questions for a New Research Agenda", *Transcultural Psychiatry 34* (1): 9-41.

Bove, J. (2000): "Dünya Bir Mağaza Değildir Ben de Tezgâhtar Değilim", çev. H. Taşdelen, *Tezkire,* 9 (18): 111-4.

Chossudovsky, M. (1997): *The Globalization of Poverty, Impacts of IMF and World Bank Reforms*, TWN, Penang and Zed Books, Londra.

Cushman, P. (1990): "Why the Self is Empty. Towards a Historically Situated Psychology", *American Psychologist* 45(5): 599-611.

Cushman, P. ve Gilford, K. (1999): "From Emptiness to Multiplicity: The Self at the Year 2000", *Psychohistory Review,* 27:15-31.

Coppo, P. (1997): "Western Psychiatry as Ethnopsychiatry", *Transcultural Psychiatry* 34 (1): 53-7.

DeBenoist, A. (1996): "Confronting Globalization", *Telos,* 108: 117-38.

DeSantos, B. (1997): "Toward a Critical Theory of Mental Health", *Transcultural Psychiatry* 34 (1): 108-17.

Desjarlais, R., Eisenberg, L., Good, B. ve Kleinman, A. (1995): *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries,* Oxford University Press, New York.

Fricker, A. (2001): "The Hunger for Meaning", *Futures* 33: 171-80.

Gergen, K. J. (2000): *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life,* Basic Books, New York, ikinci basım.

Giddens, A. (2000): *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. O. Akınhay, Alfa, İstanbul.

Harvey, D. (1997): *Postmodernliğin Durumu,* çev. S. Savran, Metis, İstanbul.

Hirst, P., Thomson, G. (1998): *Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. E. Yücel, Ç. Erdem, Dost Kitabevi, Ankara.

Kellner, D. (1997): *Globalization and the Postmodern Turn.* www.gseis.ucla.edu/courses.

Kimbrell, A. (1998): *Biocolonization: The Patenting of Life and the Global Market in Body Parts.* www.socialcritic.org.

Kirmayer, L. J. ve Minas, H. (2000): "The Future of Cultural Psychiatry: An International Perspective", Can, J., *Psychiatry,* 45: 438-46.

Kleinman, A. (2001): "A Psychiatric Perspective on Global Change", *Harv Rev Psychiatry,* 9 (1):46-7.

Kleinman, A. ve Kleinman, J. (1999): "The Transformation of Everyday Social Experience: What a Mental and Social Health Perspective Reveals About Chinese Communities Under Global and Local Change", *Cult. Med. Psychiatry,* 23: 7-24.

Littlewood, R. (1997): "Agency and its Vicissitudes: The Pathologies of the Future", *Transcultural Psychiatry* 34 (1): 78-90.

Lolas, F. (1997): "Meaning and the Rhetoric of Knowledge Production", *Transcultural Psychiatry* 34 (1): 91-94.
Maalouf, A. (2000): *Ölümcül Kimlikler*, çev. A. Bora, YKY, İstanbul.
Moisseeff, M. (1997): "Subversive Science, Subversive Practice", *Transcultural Psychiatry* 34 (1): 95-107.
Morley, D. ve Robins, K. (1997): *Kimlik Mekânları*, çev. E. Zeybekoğlu, Ayrıntı, İstanbul.
Poster, M. (1996): "Database as Discourse, or Electronic Interpellations", *Detraditionalization* içinde, der. Heelas, P., Lash, S., Morris, P., Oxford: Blackwell.
Rifkin, J. (1998): *Biyoteknoloji Yüzyılı. Genlerden Yararlanma Dünyayı Yeniden Kurma*, çev. C. Kapkın, Evrim, İstanbul.
Ritzer, G. (1998): *Toplumun McDonaldlaştırılması*, çev. Ş. S. Kaya, Ayrıntı, İstanbul.
Robertson, R. (1996): "Globalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, der. ve çev. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi, Ankara.
Romanyshyn, R. D. ve Whalen, B. J. (1987): "Depression and the American Dream. The Struggle with Home", *Pathologies of the Modern Self. Postmodern Studies in Narcissism, Schizophrenia, and Depression* içinde, der. Levin, D. M., New York University Press, New York, s. 198-220.
Said, E.W. (1993): *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Londra.
Sayar, K. (1995): *Hüzün Hastalığı*, İz, İstanbul.
—— (1997): *Olmak Cesareti*, İz, İstanbul.
—— (2000): *Psikiyatri ve Kültür*, İnsan, İstanbul.
—— (2001): *Benliğin Dönüşümü*, Kaşgar, 19: 104-12.
Scheper-Hughes, N. (1995): "Hungry Bodies, Medicine and the State: Toward a Critical Psychological Anthropology", *New Directions in Psychological Anthropology* içinde, der. Schwartz, T., White, G. M., Lutz, C. A., Cambridge: Cambridge University Press.
Schraiber, L. B. (1997): "Creolizing World: Crisis of Identification or Identity in Motion?", *Transcultural Psychiatry,* 34(1):118-22.
Serdar, Z. (2001): *Postmodernizm ve Öteki*, çev. G. Kaçmaz, Söylem, İstanbul.
Sloterdijk, P. (2000): "Toprak Yurtseverliğinden Küresel Benliğe", *NPQ Türkiye,* 2(4): 32-4.
Summerfield, D. (1998): "If Children's Lives are Precious, Which Children?" *The Lancet,* 351:1995.
Turkle, S. (1998): "At Heart of a Cyberstudy, the Human Essence", *The NY Times,* June 18. www.socialcritic.org.
Turner, T. (1999): "Homeworld", www.oneworld.org/ni/issue296/homeworld.htm.
Virilio, P. (1994): "Cyberwar, God and Television: An Interview with Paul Virilio", www. ctheory.com.
—— (1995): "Speed and Information: Cyberspace Alarm!", www.ctheory.com.
Williams, S.J. (1997): "Modern Medicine and the 'Uncertain Body': from Corporeality to Hyperreality?", *Soc. Sci. Med.,* 45(7):1041-9.

—

HİÇBİR YERE AİT OLMAYAN ÖZNE

Bülent Somay

Eski güzel günleri hatırlamayanımız var mı? "Eski" ifadesi herhangi bir zaman aralığını gösteriyor olabilir bu cümlede. Geçen yüzyılı da, geçen onyılı da; milattan öncesini de, devrimden (ya da karşı-devrimden, darbeden, reformlardan, geçen seçimlerden) öncesini de. Eskiyi yadederken bizi en çok ilgilendiren, en çok hasretini çektiğimiz şey, bir şeye, bir yere *ait olduğumuz* duygusudur. Bir bütüne, kendimizden daha büyük bir şeye ait olduğumuz, o bütünün de parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğu bilinci. Bu bütün, geçmişin savaşçı Türk kavimleri de olabilir, müslüman cemaati de, sosyalist bir hareket de olabilir, bir futbol takımının taraftar grubu da. Artık giderek yok olan büyük aile de olabilir, bir ulus da. Ait olunacak şeyin hacmi, yapısı, iç örgütlenmesi, amaçları, tarihi ve coğrafyası değişebilir, sabit kalan ise o "ait olma" duygusudur.

Ait olduğunuz yerler hayatınız boyunca değişebilir: Sosyalistsinizdir, sonra feminist olmuşsunuzdur. Milliyetçilikten Radikal İslama yatay geçiş yapmışsınızdır. Kendinizi "ailenin bir parçası" gibi hissettiğiniz işyerinizin aidiyet duygusundan, "Avrupa Fatihi" Cimbomun aidiyet duygusuna doğru hareketlenmişsinizdir. İhtiyacınız olan aidiyet duygusunun kendisidir; neye ait olunacağı pek fazla önem taşımaz bu denklemde. Kuşkusuz işin içine katılan başka faktörler vardır: Örneğin hangi takımı tuttuğunuz çok genç yaşlarda tümüyle gelişigüzel yapılan bir seçimken, sosyalist mi liberal mi olduğunuz "akılcı" bir değerlendirmenin sonucudur (aynı "akılcı" değerlendirme farklı kişilerde tam ters sonuçlar verse de). Ya da, herkes doğduğu anda, iradesi dışında bir ulusa aittir, ama bu aidiyeti dışlayıcı bir kimliğe dönüştürüp milliyetçi olmak daha sonra bilinçli ya da yarı-bilinçli yapılan bir seçimdir. Ama mantıklı, duygusal, akılcı nedenleri ne olursa olsun, "ait olma" duygusu temel bir insan ihtiyacıdır: "İhtiyaç" kelimesinin gerçek anlamında – istisnasız her insanda varolan temel bir eksik'i gidermeyi amaçlar.

Kişinin farklı aidiyetleri olabilir, ancak daha kısa vadeden başlayarak bu aidiyetler birbiriyle tepişmeye başlar. Üç örnekle açabilirim bu sorunu: Birincisi; 1990'lı yılların ikinci yarısında solcu aydınlar için Galatasaraylı-

lığın ciddi bir soruna dönüşmesidir: Bir insan hem solcu bir aydın hem de Galatasaraylı olabilir, iki apayrı aidiyet alanıdır bunlar. Ancak Galatasaray'ın birbiri ardına dört şampiyonluk kazanıp Avrupa'da da başarılar elde ettiği, UEFA şampiyonu olup Süper Kupa'yı aldığı yıllarda, takımın başındaki teknik direktörün derin devletin kurucu-yürütücü öznelerinden Mehmet Ağar'ın can dostu olması, devlet içindeki proto-faşist örgütlenmelerle Galatasaray arasında böyle bir bağ kuruluyor olması, Galatasaraylı solcu aydınların iki aidiyet duygusunu da iyice zedeledi. Bu dostluk görünmez olsa sorun değildi, ama Ağar önce İçişleri Bakanı hüviyetiyle, sonra da derin devlet ağırlığını kullanarak, Galatasaray'ın transferlerine bile müdahale etmeye, Fatih Terim ise politik toplantılarda Ağar'ın yanında görünmeye başladığında, "İmparator" Terim, "devlet adına kurşun sıkanların" hamisi Ağar'ın çömezi görüntüsü verir olduğunda, Galatasaraylı solcu aydınların aidiyet duyguları da temelden şaştı. (Benzer bir sorun Fenerbahçe'de faşist bir grubun iktidara gelip tribünleri ülkücü militanlarla doldurduğu dönemde de Fenerbahçe için yaşanmıştı; ama o sıralar Fenerbahçe başarısız günlerinde olduğundan bu "ara dönem" daha sancısız geçildi.)

İkinci örnek daha kalıcı bir alandan: Güneydoğu'da Kürt aşiretleri içinde hâlâ hüküm süren "gelenek cinayetleri", yani namus adına genç kızların aile meclislerinde yargılanarak ölüme mahkûm edilmeleri ve bu kararların infaz edilmesi, feministler açısından tahammül edilmez bir durum oluşturur. Ancak bu duruma karşı çıkmak, "gelenek"i sorgulamak ve kadın hakları ya da "evrensel insan hakları" açısından mahkûm etmek, tam da Kürt aşiretlerini "cemaat" yapan temele dokunmak demektir. Dolayısıyla hem Kürt hem de feministseniz, sürekli bir açmazda yaşamak zorunda kalırsınız. Ya bu tür gelenek facialarını görmezden gelip temel feminist aidiyetinizi zedeleyecek, ya da "ilkel ve vahşice geleneklere" karşı sesinizi yükseltip, ister istemez "geri Kürtler" karşısındaki Milliyetçi/Kemalist/Batıcı koalisyona dahil olacaksınız.

Son örnek Hindistan'dan. 19. yüzyılda İngilizler, Hindu geleneklerinden biri olan, ölen erkeğin karısının da kendisiyle birlikte yakılması âdetine karşı bir savaş başlattılar ve büyük ölçüde de başarılı oldular. Sosyalist bir bakış açısından bu aslında, sömürgeci bir gücün sömürge ülkenin kültürel yapısına zor yoluyla müdahalesinden başka bir şey değildir. Sömürgeciler orada "evrensel insan hakları"nı savunduklarını söyleyeceklerdir. Feministler ise kadınların ataerkil geleneklerin zorbalığından kurtarılmasına itiraz edemeyeceklerdir. Kuşkusuz sosyalistler ve feministler Hindu kadın-

larının kendilerinin örgütlenip gerekirse ayaklanarak bu geleneği yerle bir etmelerini tercih ederlerdi; İngilizler ise ezilenlerin her türlü örgütlü gücünün eninde sonunda kendilerine yöneleceğini bildiklerinden bu işi bir an önce kendileri halletmek istemişlerdir. Ama bunları bir yana bırakalım: Hindu kadınlarının böyle bir hedefi ya da örgütlü gücü yoktu, bir *özne* değillerdi henüz. Onlar bir özne olana kadar kaç Hindu kadınının yakılmasını beklemeliydik? Ya da, İngilizlerin "evrensel insan hakları" adına da olsa böyle bir müdahalesini bir kez haklı görünce, Hindistan'ın kültürel yapısına başka (ve örneğin kapitalist çalışma/sömürü düzeninin yolunu açan) müdahalelerine karşı konuşacak halimiz kalır mıydı?

Özne Yasakla Kurulur

Güzel Türkçemiz sağolsun, "Özne" derken neden bahsettiğimiz pek anlaşılmıyor genellikle. Felsefi terimlerimizin neredeyse tümünü "öz" kökünden yola çıkarak türeten TDK, Arapça'daki "fail" kavramının da "yeni" Türkçe' de her nedense *öz*ne olması gerektiğine karar vermiş ve böylece terime gramatik (eylemi yapan, eyleyen, eden) anlamının yanı sıra bir de felsefi anlam ("ben olma durumu", öz=ben) yüklemiştir. Oysa Avrupa dillerinde bu iki-anlamlılık varolmadığı gibi, çok farklı bir ikili anlam taşır s*ubject/sujet* terimi. İngilizce ve Fransızca'daki bu kelimeye kaynaklık eden Latince *subjectum* kavramı, hem *teba* hem de *özne* anlamına gelir. "*Subject/sujet*", "özne" anlamına gelmeden önce "teba" demektir; Latince *sub-* öntakısının da belirttiği gibi, bir üst-ast ilişkisini, bir tabiyet, bağımlılık ilişkisini gösterir öncelikle.[1] Birey-özne, Babanın-Adı tarafından kurulur. Yasaklayıcı, sınırlayıcı bir gösteren olmaksızın özne olunamaz çünkü, yasaklar gösterilmeden benlik oluşmaz. Babanın-Adı olmasaydı çocuk anneden kopup bağımsız bir benliğe kavuşamaz, "özne" olamazdı. "Özne" (eyleyen benlik) olabilmek için, önce Babanın-Adı tarafından belirlenen simgesel düzene tabi olmak gerekir.

Aynı şey, daha geniş ölçekte çoğul özneler için de geçerlidir: Sınıf-özne önce Köle-Efendi diyalektiği yoluyla, daha sonra kapitalist sömürü ilişkileri tarafından; toplumsal-cinsel-özne, ataerkil yapı tarafından; etnik-özne ırkçılık tarafından kurulur. Tüm ideolojik/gönüllü öznelerin kurucusu ise yasaları ve yasaklarıyla devlettir. Ancak özne oluşumunu basit bir antagonizmadan ibaret görmemeliyiz: Sorun sosyalist-özne/yasaklayıcı-devlet zıtlığından ibaret değildir. Sosyalist özne sadece devletin yasaklayıcılığı tara-

fından ve ona karşı değil, kendi yasaklayıcılığıyla da kurulur. Her özne kuruluşu sırasında, dışsal yasaklayıcıdaki bir "fazla"yı bünyesine alıp içselleştirir. Birey-özne kuruluşu sırasında belli ölçülerde ve üsluplarda Baba'ya isyan eder, ama mutlaka Babanın-Adı'nı bir biçimde içselleştirerek (üst-ben olarak) kendi bünyesine alır. Bu aynı zamanda, Baba'nın fiziksel varlığı olmadığında ya da ortadan kalktığında bile Babanın-Adı göstereninin işlev görebilmesinin temel nedenidir. Aynı şekilde devlete, ataerkil sisteme, ırkçılığa, sınıfsal sömürü düzenine göre ve bunlara karşı kurulan her özne, karşıtının yasa/yasak sisteminin biçimsel özelliklerini taşıyacaktır bünyesinde. Her işçi hareketi burjuva bir üst-bene, her feminist hareket pederşahi bir üst-bene, her anarşist hareket otoriter bir üst-bene sahip olarak kurulur daha en baştan. Stalin her sosyalist partiye içkindir, ona sonradan, dışarıdan eklenmiş bir kaza, bir bela değildir. Abdullah Öcalan'ın savunmasındaki Kemalist söylem, dışsal bir özellik, basit bir takiyye değil, onun Kemalist üst-beniydi.

Basit kalabalık aile yapısından çağdaş devlete kadar tüm cemaatler, Babanın-Adı gösterenine göre, bir yasaklar manzumesi olarak kurulur. Muhalif/başkaldıran yapılar da bundan muaf değildir. Kürt kimliği, yalnızca T.C. Devleti tarafından yasaklanmasıyla değil, kendi yasaklarıyla da (töreler, aşiret hiyerarşisi, vs.) bir kimliktir. Sosyalist kimlik yalnızca farklı burjuva devletleri karsısında farklı doz ve tarzlarda yasaklarla karşılaşmakla kalmaz, kendisi de bir kimlik oluşturabilmek için yasaklar koyar ("burjuva ideolojisi", "küçük burjuva yaşam tarzı", "burjuva hukuku" vs.). Bir yandan doğanın tahribi üzerine kurulu bir düzene karşı mücadele eden çevreciler, bir yandan da farkı yasaklamaktan geri durmazlar (hem nükleer enerjiyi savunup hem de çevreci olamazsınız).

Kapitalizm öncesinde farklı dinsel/etnik kimlikler temelindeki bu "yasak fazlası" daha görünebilir durumdadır. Örneğin, Hıristiyan reformları döneminde egemen Katolik kimliğe başkaldıran Protestan/Kalvinist unsurlar, yalnızca Babanın-Adı'na (Papa'ya) karşı ayaklanmakla kalmıyorlar, kendi yapıları içinde çok daha yasakçı (Püriten) bir dinsel biçimin de savunuculuğunu yapıyorlardı. Diaspora'da sürekli "öteki" dinsel/etnik unsurların çizdiği sınırlar içinde yaşamak zorunda olan Yahudilerin kendi yasaklar sistemi çok daha kapsamlı ve dışlayıcıydı, vs. Kapitalizm-öncesi kimlik/bağlılık/cemaat biçimlerinin iyi örneklerinden biri de loncalardır kuşkusuz. Loncanın kaskatı hiyerarşik yapısı ve üretim bilgisinin gizlenmesi anlamındaki "sır" düzeni, loncaya katılan her çırağa istediğinden de âlâ bir

aidiyet hissi sağlar. Ama bunun bedeli, hiyerarşiye katıksız riayet, gizlilik kurallarına tartışmasız uyma ve lonca-dışı bir yaşam ihtimalini aklına bile getirmeme şeklinde ortaya çıkar. Daha da ilksel bir bağlılık biçimi olan"geniş" ailenin yasaklayıcılığı/sınırlayıcılığı ise, Freudcu/Lacancı psikanalize konu olan "üç kişilik çekirdek burjuva ailesi"ne göre çok daha belirgindi; üstelik bu yasakların merkezindeki gösteren, Babanın-Adı, bir dizi sözel-kültürel ilksel yasa, töreler, âdetler ve gelenekler tarafından işlerlik kazandırılan bir yapı oluşturuyordu.

Kapitalizmin 16. ve 18. yüzyıllar arasındaki gelişiminin tüm bu ilksel bağlılık biçimlerini *yıktığını* söylemek acelecilik kuşkusuz, ancak yıkım sürecini başlattığı da kesin. 19. yüzyıla gelindiğinde, kapitalizm öncesi cemaatler ve kimlik oluşturma biçimleri, esas olarak Batı ve Orta Avrupa'da, merkezi ulus-devlet kimliğine/cemaatine tabi olarak eklemlenen, onun bir ilavesi olan, üstelik bu tabi olma durumları da yasalarla güvence altına alınan kalıntılardan ibaretti.19. yüzyılda dinsel cemaatlerin gücü, loncaların üretimdeki yeri ve büyük ailenin koruyucu/yasaklayıcı yapısı yerini "herkes kendisi için" düsturuna bırakmış mıydı peki? Ya da başka bir şekilde soralım: "Herkes kendisi için" düsturu bireyin ideoloji-ötesi (aidiyete gereksinme duymayan) bir varlık olduğu gibi imkânsız bir varsayım üzerine kurulu olduğuna göre, ulus-devlet aidiyeti kapitalizm-öncesi aidiyetlerin yerini almayı başarabilmiş miydi?

"Her Şey Vatan İçin!"

Askerlik yapmış olanlarımız bilir, yapmamış olanlarımıza da binlerce kez zorla anlatılmıştır; talim sırasında yürüyüş temposunu sağlamak için ya marş söylenir, ya da slogan atılır. Bu sloganlardan biridir "Her Şey Vatan İçin". Ben askerlik yaptığım zamanlarda bu sloganı "Her Şey Hasan İçin!" diye atardı bizim bölük. Hasan eğitim çavuşumuzdu, ilkokul bitirmiş, Karadenizli, ufak tefek, sarışın, çakır gözlü bir delikanlı. Biz ise üniversite mezunu, okumuş-yazmış "dört aylık"lardık, hemen hemen hepimiz otuzlarımızdaydık. Tabii ki alay içinde sağa sola yürürken tuhaf sloganlar haykırmak zorumuza gidiyordu, kendimizi sakil hissediyorduk. Ama biz o sloganları atmazsak, zavallı Hasan cezalandırılıyordu, çünkü subaylar zaten kısa bir süre için orada bulunan, çoğu da sivil dünyada "faydalı ilişkilere" dönüşmeye namzet dört aylıklarla dalaşmak istemiyordu. O yüzden Hasan bize yalvarır dururdu, "Abiler, n'olur, benim hatırım için bir 'Her Türk

Asker Doğar!' deyin," diye. Biz de o zaman, Hasan'ı kırmamak için "Her Şey Hasan İçin!" diye bağırırdık yürürken. Hasan bu defa da subayların söyleneni anlayıp onu sorumlu tutacaklarını sanarak iyice dehşete düşerdi.

Bu öyküdeki sorun, okumuş-yazmış, yaşını başını almış olan bizlerin her şeyin vatan için olduğuna inanmamamız değildi (belki inananlar bile vardı aramızda). Sorun, Hasan'ın buna inanmaması, sadece cezadan kurtulmak, törensel zorunluluğu yerine getirmek için bizi bağırtmaya çalışmasıydı. Hasan'lar hiçbir zaman "Her Şey Vatan İçin"e inanmadı, yalnızca 1980'lerde Türkiye'de değil, 19. yüzyılda da, dünyanın her yerinde de. Irkçı milliyetçiliğin arşa çıktığı Nazizm-Faşizm ideolojisinde bile "Her Şey Vatan İçin" değildir ("*Deutschland, Deutschland über alles!*" diye haykırsalar da), olsa olsa "Her şey Yahudiye Karşı", ya da "Her Şey Komüniste Karşı" demek istiyorlardır. Ulus-devletin aidiyet ideolojisi olumsuz bir ideolojidir, karşı olma, "Öteki"yi dışlama üzerine kurulur. *Pro patria mori* (Vatan İçin Ölmek) ideolojisinin kaftanı altından sarkan iç çamaşırını, o katıksız müstehcenliği, en açık biçimde ifade etmek şerefi tarihte bir Türk'e, Tansu Çiller'e düşmüştür. Susurluk olayı sırasında Abdullah Çatlı'yı "Vatan İçin Kurşun Sıkan" kahraman mertebesine yükselttiğinde, sorunun "Vatan için ölmek" değil, "Vatan için öldürmek" olduğunu da zımnen kabulleniyordu Çiller. Buradan sorunun aslında "Vatan için öldürmek" de değil, sadece "Öldürmek" olduğunu görmek, Vatanın sadece bir bahane olduğunu fark etmek çok kolay olacaktır artık. (Nitekim, Çatlı da "Vatan için" ölmedi. Bir "derin devlet" pazarlığından dönerken kamyon altında kaldı. Bu pazarlıkların gerisinde uyuşturucu ticaretinin ve uyuşturucu gelirlerinin derin devlet üzerinden aklanması gibi "ekonomik uyanıklıkların" yattığı düşünülürse, Çatlı'nın ölümüne *Pro patria mori*'den ziyade *Pro opia mori* demek daha doğru olabilir.)

Ulus-devlet ideolojisinin aidiyet biçimleri, kapitalizme eşlik edecek biçimde, ama daha baştan onun kategorik zıddı olarak kurulur, çünkü kapitalizm daha baştan "dünya-kapitalizmi" olma çekirdeğini içinde taşıyarak yola çıkmıştır. Tam bu nedenle, ulus-devlet ideolojisinin biçimsel çerçevesi, tümüyle kapitalizm-öncesi aidiyet biçimlerinden alınmadır. İtalyan ulus-devletinin kuruluşunun ilk adımı olan Carbonari'ler, Türk ulus-devletinin kurucu ideolojisi Kemalizmin atası olan İttihat ve Terakki, örgütlenme biçimlerini dolaysız olarak masonluktan (yani bir lonca teşkilatından) almışlardı. Kapitalizmin ilk dönemlerindeki mutlaki krallıklardaki "Kral" figüründen, 1990'ların T.C. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e

kadar, ulus-devlet başkanlarının "Baba" yakıştırmasıyla karşılaşıp durması boşuna değildir. Milliyetçiliğin en büyük gövde gösterisi sayılması gereken Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin Nürnberg Kongresi tümüyle dev bir dinsel ayin gibi kurgulanmıştı. Örnekler çoğaltılabilir, ama ulus-devlet ideolojisinin biçimsel kuruluşunun kapitalizm-öncesi aidiyet ideolojileriyle akrabalık ilişkisi büyük ölçüde sabit kalır.

19. ve 20. yüzyıllar, "dünya-kapitalizmi" olma çekirdeğini gerçekleştirmeye çalışan kapitalizmle, onun zorunlu yol arkadaşı ve ürünü olan, ancak ideolojik olarak tümüyle kapitalizm-öncesi aidiyet biçimleri üzerine temellenen ulus-devletlerin arasındaki bitmek bilmez gerginlikle geçti. Peki bu arada anti-kapitalist muhalif güçler ne yapmaktaydı?

"Her Şey Devrim İçin!"

Kapitalizm daha ilk günlerinden itibaren kendi düşmanını da yarattı. 1640'larda, İngiliz devrimi sırasındaki Digger'lar ve Leveller'lardan 1980'in Polonya Dayanışma sendikasına kadar işçi hareketleri, Fransız Devrimi'nin en solundaki *Les Enragés*'den ("Kudurmuşlar") Bolşevik Partisi'ne kadar bu hareketi temsil etme iddiasındaki politik oluşumlar, kapitalizm ve ulus-devlet tarihiyle eşzamanlı olarak varoldu. Ancak 19. yüzyılın başından itibaren anti-kapitalist*miş gibi* görünen, ancak aslında böyle bir içeriğe asla sahip olmayan ulusal kurtuluş hareketleri de eklendi kervana. 19. yüzyıl başındaki Yunan bağımsızlığından günümüzdeki IRA'ya, ETA'ya ve PKK'ye kadar bir dizi ulusal kurtuluş hareketi, "sömürgecilerle" ya da "emperyalistlerle" olan kavgalarını, zaman zaman (ama her zaman değil), anti-kapitalist bir mücadele olarak anladılar ya da öyle göstermek istediler.

O zaman elimizde üç radikal muhalif yapı var: İşçi Hareketi, onu temsil ettiğini düşünen Sosyalist/Komünist Politik Hareket ve Ulusal Kurtuluş Hareketleri. Bunlardan ilki ve üçüncüsü, ulus-devlet'in ideolojik kurgulanmasına benzer bir ideolojik süreçten geçmek zorundaydılar. Çünkü Marx ve Engels'in *Manifesto*'da belirttikleri gibi, İşçi Hareketi her ne kadar uluslararası bir karakter taşıyorduysa da, her ülkenin işçi sınıfı öncelikle kendi burjuvazisiyle hesaplaşmak zorundaydı. Ulusal Kurtuluş Hareketleri kendi kimliklerini, hem yasaklayıcı/sınırlayıcı Baba, ama hem de ben-ideali olan sömürgeci/emperyalist ulusun suretinde kurmak durumundaydılar. Böylece, hem İşçi Hareketi, hem de Ulusal Kurtuluş Hareketleri, ulus-devletin başından beri malul olduğu kapitalizm-öncesi ideolojik biçimleri yapıları-

na temel alma sorunuyla karşı karşıya kaldılar.

Bu durum Ulusal Kurtuluş Hareketleri açısından büyük bir sorun oluşturmuyordu, çünkü onlar zaten güçlerini, henüz-ulus-olamamış topluluğun kapitalizmden nasibini alamamış kesimlerinden, doğrudan doğruya kapitalizm-öncesi unsurlardan alıyorlardı (İrlanda'da geniş Katolik aile yapısı, İran'da din, Kürt Hareketinde aşiretler, vs.). Vietnam örneğinde iyice ortaya çıktığı gibi, kapitalizm-öncesi köy yapısında içkin olan dayanışma öğesi, ABD ordusunun bile başa çıkmakta zorlandığı bir güçtü. Güney Amerika'da din adamları bağımsızlıkçıların yanına koşuyordu. Rus Devriminden hemen sonra, Bolşeviklerin "çelik disiplininin" başaramadığı işi, yani Beyaz Generalleri altetmeyi, Makhno'nun köylüleri beceriyordu. İran'da "Batı'nın" adamı olan Şahı deviren Mollalardı. Ulusal Bağımsızlık Hareketleri için kapitalizm-öncesi cemaatçilik asla yadırganmayacak, yadırganmak bir yana, neredeyse elzem olan bir ideolojik çerçeve oluşturmaktaydı.

İşçi Hareketinin kapitalizm-öncesi ideolojik yapıyla ilişkisi ise bu kadar dolaysız değil. İşçi Hareketi daha baştan, varoluşu gereği anti-kapitalist olmak, ya da en azından kapitalizmle yapısal bir karşıtlık içinde bulunmak durumundaydı. Ancak bu hareketin de elinde o güne kadar oluşmuş olan ideolojik/örgütsel biçimlerin dışında bir örnek, bir model yoktu. Ayrıca, İşçi Hareketi dediğimiz zaman da, aslında bir sürü kapitalizm-öncesi öğeden sözetmekte olduğumuzu unutmamalıyız. İşçi sınıfının en önemli mücadele/zafer/yenilgi anlarından biri olan 1871 Paris Komününde, başı çekenler şunlardı: i. Milli Muhafızlar (yani Paris'in Almanlara teslim edilmesini içine sindiremeyen vatanseverler); ii. Masonlar (yani mistikleştirilmiş bir kapitalizm-öncesi lonca örgütlenmesi); iii. Zanaatkârlar (yani tam da gelişen sanayi kapitalizmine karşı el emeklerini, ustalıklarını ve üretim bilgilerini savunmaya çalışan küçük burjuvalar). Sanayi işçilerinin Paris Komünündeki dahli çok sınırlıdır ve politik temsilleri yok denecek kadar azdır (Komün'de I. Enternasyonal'e bağlı tek delege vardı).

İşçi Hareketi, sendikalarını kapitalizm-öncesi lonca modeli üzerine örgütledi; grevlerde ve açık politik/silahlı mücadelelerde kadim geniş aile yapısının dayanışmacı geleneğinden güç aldı, ve öncelikli mücadelesi kendi burjuvazisiyle olduğu için, kendisi de ulusal/yerel bir karaktere bürünmekten kurtulamadı. Ancak Ulusal Kurtuluş Hareketlerine göre bir avantajı vardı: Politik alanda temsil edilebilir olması. Bu noktada Sosyalistlerin ve Komünistlerin yarattıkları cemaatlere bakmak gerekecek.

Marx ve Engels'e göre, komünistler işçi sınıfından ayrı bir parti oluşturmazlar. Varolan işçi hareketine dayatacak, onu "şekillendirecek" ayrı bir politikaları ya da "ideolojileri" yoktur. Bu tanımlamayı şöyle de okumak mümkün: Komünistler işçi hareketinin içinde, onun cemaatçiliğine karşı cemaat-olmayanı temsil ederler: Yerele/tikele karşı evrenseli, ulusala karşı ulus-ötesini (buna "küreseli" de diyebiliriz), bugüne karşı dünü ve yarını, geleneğe karşı tarihi. İşçi hareketi politikalarını kendi oluşturur (ki bu politikalar çoğunlukla tikel, yerel ve günceldir); komünistler ise bu politika oluşturma sürecinde evrensel, küresel ve tarihsel olanı temsil ederler. Tam da bu nedenle, kendileri bir cemaat oluşturmadıkları gibi, işçi hareketinin oluşturduğu cemaat yapıları içinde daima sorgulayıcı, yadırgatıcı, altüst edici, *bozucu* (bozguncu değil) bir işlev görürler. Varoluş nedenleri eleştiridir. Bu varoluş biçiminin en iyi örneğini Marx, Paris Komünü karşısında vermişti: Komünün yenilgiye mahkûm olduğunu bilmesine rağmen, bozguncu değil eleştirel bir tutum takınmış, "Yapmayın!" demek yerine, "Şöyle de yapılabilir mi?" diye sormuş, öğüt vermemiş ama analiz etmiş, yadırgatmış ve sorgulamıştı.

Oysa daha Marx'ın mezarına son kürek toprak atılırken, "Komünistler" ve sosyalistler bu işlevi hızla unutarak, ayrı politik partiler halinde örgütlenmeye, tikelin, yerelin ve güncelin politikasıyla uğraşma işlevini işçi hareketinin elinden alarak kendi iktidar planlarını uygulamaya başlamışlardı bile. Bu işlev kayması kısa sürede, komünist ve sosyalistleri tarihteki en muhafazakâr cemaatlerden biri haline getirdi. Bunun kaçınılmaz bir durum olduğu konusunda anlamlı iki tartışma yapılabilir: Birinci tartışma, işçi hareketinin akut kriz anları dışında politikadan çok hızla elini eteğini çektiği, işçi hareketinin kolaylıkla bir hareket olmaktan çıkıp atıl bir sınıfsal varlığa, "Şey"e indirgendiği yolundadır. Bu tartışmanın esas defosu, bu eğilimi maddi durumla değil, "sınıf bilinci" terimiyle açıklamasıdır. İşçi sınıfı (tabii birtakım maddi koşullara bağlı olarak) "bilinçli" değildir, kendi içinde de farklı "bilinç" düzeylerinde katmanlara ayrılmıştır. Bu katmanlar arası farklılık sektörden sektöre, kuşaktan kuşağa değiştiği gibi, farklı ülkeler arasında had safhaya ulaşır.

Bu tartışmanın doğru bir tesbitten yola çıkan eksik bir kavramlaştırma olduğunu söylemek gerek. İkinci tartışma, bu eksikliği giderme yolunda bize ipuçları verecektir: Tikel karşısında evrenseli, ulusal karşısında ulus-ötesi olanı temsil edebilmek için, önce bu evrenselin ve ulus-ötesinin *somut*

olarak varolması gerekir. Oysa 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşmaya başlayan Sosyalist/Komünist hareketler için varolan tek evrensel Aydınlanma'nın vazettiği evrenselcilik; tek ulus-ötesi, kapitalizmin *henüz gerçekleşmemiş* dünya-kapitalizmi olma çekirdeğiydi. Aydınlanma evrenselciliğini benimseyen Sosyalist/Komünist politik hareketlerin kısa zamanda liberalizmin radikal sol kanadına dönüşmüş olmalarında şaşılacak bir şey yoktur, çünkü kendi yapılarına temel aldıkları "evrensel", liberal ideolojinin felsefi izdüşümünden başka bir şey değildi. Öte yandan, kapitalizmin ulus-ötesi özelliği o dönemde yalnızca bir *eğilimden* ibaret olduğu için, Komünist/Sosyalistler dönüp dolaşıp ulusal mücadelenin sınırlayıcı/yasaklayıcı tikelliğine hapsoluyor, anti-kapitalist olayım derken su katılmamış milliyetçilere dönüşebiliyorlardı. Buna Ulusal Kurtuluş Mücadelelerinin bir kısmının "Marksist" düşünceyi benimseyip (ya da benimsediğini sanıp) uluslararası düzeyde Sosyalist/Komünist örgütlenmelere milliyetçi ideolojik müdahalelerde bulunması da eklenince, Marx'ın komünistler için önerdiği "ulus-ötesi"ni temsil etme işlevi eriyip gidiyordu. Nitekim Rus Devrimi sonrasında, kapitalizm-öncesi Rusya'nın, Aydınlanmacı evrenselcilik ve anti-emperyalizm temelinde örgütlenmiş, geç kalmış bir kapitalizmin Rusya'da yap(a)madığı burjuva devrimini gerçekleştirmeyi zorunlu bir misyon olarak üstlenmiş olan Bolşevik Partisi, uluslararası komünist hareketi hegemonyası altına aldığında, hâkim antagonizma sınıflar düzeyinden uluslar düzeyine tercüme edildi. Komünist ve Sosyalist partiler bu ideolojinin sınırlayıcı/yasaklayıcı çerçevesinin içine girmeye zorlandılar ve hem dünya çapında oluşabilecek her türlü radikal oluşumdan (o dönem için anarşistler ve birinci kuşak feministler sayılabilir, ki bu iki düşünceyi birden temsil eden Emma Goldmann'ın talihsiz Sovyetler Birliği macerası bu duruma iyi bir örnek teşkil eder), hem de işçi sınıfından tecrit olarak kapalı cemaatlere dönüştüler.[2]

Geç Kalan Küreselleşme

Kapitalist küreselleşmenin, kendi faillerinden bağımsız olarak varolan özgürleşmeci bir çekirdeği de açığa çıkardığı varsayımı bir fantaziden mi ibarettir? Kapitalizmin merkez ülkelerinde 19. yüzyıldan bu yana süregiden kozmopolitizm ve enternasyonalizm karşıtı hareketlerin sınıfsal ve ideolojik karakterlerine bakmak gerekir bu soruya cevap verebilmek için. Bu ülkelerde milliyetçi bir bozunmaya uğramış sosyalizmin ve düpedüz nasyonal

sosyalizmin, yani faşizmin, temel taşıyıcısı daima lümpenproletarya olmuştur: Yani kapitalizm içinde yapısal bir yer bulamayan, *kapitalizmin atığı* olan sınıf. Lümpenproletarya hem işçi sınıfının yedeği ("yedek sanayi ordusu") olarak, hem de işçi sınıfının radikal düzen karşıtı potansiyelini denetim altında tutan bir yarı-askeri güç olarak kapitalizmin vazgeçemeyeceği bir unsurdur, ama hiçbir zaman da kapitalizme tam olarak eklemlenmesi, kapitalist üretim ilişkileri içinde bir yer edinmesi mümkün değildir. Bu sınıf yalnızca kapitalizm karşıtı güçlerin "ileri" adımlarının kösteği olmakla kalmaz, kapitalizmin kendi "ileri doğru" hareketi ile de zaman zaman çelişkiye düşerek daimi bir gericilik odağı işlevi görür.[3]

Kapitalizmin merkezinde olmayan ülkelerde ise, ulus-devlet ideolojisi kapitalizmin kendisinden daha hızlı yayıldığı için, zaten bu ideolojiden bağımsız bir sol düşünce gelişme olanağını hiç bulamadı. Kapitalizme karşı mücadele, *kapitalist ülkelere karşı* mücadele haline geldiği andan itibaren, kapitalizmin ve onun zorunlu tamamlayıcısı/antagonisti olan işçi sınıfının ulus-ötesi niteliği ifadesiz kalmaya mahkûm oldu. Kapitalizmin büyük "Öteki" olma özelliği bir soyutlamadan ibaretti artık; varolan dünya sisteminde arzulanan ve nefret edilen, haset duyulan ve özenilen bir dizi somut, küçük "öteki" vardı ve bunlara karşı ancak ulusal bir kimlikle özne olunabilirdi.

Kapitalizmin tüm yerküreyi içermeyi, kapsamayı zorunlu kılan çekirdeği ile, somut, tikel kapitalist piyasa sistemlerinin zorunlu sınırı olan ulus-devletlerin varkalma ideolojisi, sürekli şekilde birbirlerinin kuyusunu kazarak, "küreselleşme"nin somut bir gerçekliğe dönüşmesini erteledikçe erteleldiler. Buna Marksist bir söylem benimseyen, ancak milliyetçi/kapitalizm-öncesi bir çekirdek taşıyan ulusal mücadelelerin gerilla/yıpratma taktikleri de eklenince, küreselleşme 20. yüzyıl boyunca sürekli olarak "geç kaldı". I. Dünya Savaşı geciktirici unsurların ilkiydi; Rus Devrimi buna karşı ulus-ötesi bir direniş olarak başladı, ancak o da kısa sürede ulus-devlet ideolojisinin temel unsurlarından birine dönüşerek, ulus-ötesi işçi hareketini verili bir ulus-devletin savunucusu durumuna indirgedi. II. Dünya Savaşı ikinci büyük geciktirici unsur oldu, onun hemen ardından gelen Soğuk Savaş ise bu gecikmeyi 20. yüzyılın sonuna kadar taşıdı.

Demek ki 21. yüzyılın hemen başlarında temel sorumuz, "küreselleşmenin" neden ve ne hakla gerçekleştiği değil, neden bu kadar geç kaldığı, bu gecikmenin kapitalizmin bünyesinde olduğu kadar, kapitalizmden kurtuluş haraketlerinde de nelere mal olduğu olmalıdır. Küreselleşmenin ge-

cikmesinin temel nedeni, somut, yerel kapitalistlerin ve kısmen onları, kısmen de kendi meşruiyeti pamuk ipliğine bağlı varlıklarını temsil eden ulus-devlet mekanizması içindeki yönetici sınıfın, kapitalizmin başlangıcından beri içinde taşıdığı evrenselleşme çekirdeği ile dönemsel çelişkilere düşmeleridir. Kapitalizmin ve onun has ideolojisi olan liberalizmin, hem Aydınlanma evrenselciliğine, hem de dünyayı düşman kamplara bölen milliyetçiliklere olan sımsıkı bağlarıdır küreselleşmeyi geciktiren. Anti-kapitalist olduğunu sanan, buna yürekten inanan sosyalist/komünist hareketler ise, bu gerginlikte küresele karşı yerel ve dönemsel olanın, evrensele karşı tikelin yanında yer alarak küreselleşmenin gecikmesine katkıda bulunmuşlardır. Bir anlamda, kapitalizme karşı kapitalistlerle işbirliği yapmışlardır (özellikle ulusal kurtuluş hareketleri düşünüldüğünde hiç de yadırganacak bir ifade değildir bu).

Bu gecikmenin nelere mal olduğuna gelince: Kapitalizm özgürleştiricidir; Marx'ın sözlerini bir vurgu değişikliğiyle tekrarlarsak, işçi sınıfını üretim araçlarından özgürleştirdiği gibi, tüm bireyleri de kapitalizm-öncesi bağlılık/bağımlılık ilişkilerinden özgürleştirir. Gençleri aile-aşiret düzeninin hiyerarşi ve yasaklarından, üreticileri lonca sisteminin ya da kapitalizm-öncesi köle-efendi ya da serf-efendi (ya da kul-padişah/reaya-askeriyye) bağımlılıklarından, kadınları ataerkil sistemden, sanatçı ve düşünürleri kapitalizm-öncesi patronajdan, vs. Sorun şurada ki, kapitalizm bu özgürleştirme işlevini hiçbir zaman gerçekten yerine getiremez. Özgürleşmeye doğru attığı her iki adımı, geriye doğru atılan bir adımla dengelemek zorundadır. Çünkü henüz küreselleşememiş, evrensel çekirdeğini gerçekleştirememiş olan kapitalizm, kapitalizm-öncesi bağımlılık ilişkilerinin düzenleyici, bir arada tutucu gücüne muhtaçtır. O yüzden aile yapısı hiçbir zaman tam olarak çözülemez; üreticilerin işyerlerine, sendikalarına ya da toprağa bağımlılıkları hiçbir zaman kapitalizm-öncesi sınırlardan ve yasaklardan arındırılamaz; kadın ekonomik özgürlüğünü kazansa da, "kadın" performansının sınırlarını aşamaz; kapitalizm-öncesi patronajın koruyucu-kollayıcı işlevini bile yerine getirmeyen kapitalist sistem, doğrudan devlet sansürü ya da piyasa baskısı yoluyla aynı ölçüde sınırlayıcı olur, vs.

Kapitalizm küreselleşmeye doğru ilerler, ancak "kapitalizm" diye bir özne yoktur ortada; kapitalizmin failleri olan burjuvalar, bürokratlar, yöneticiler ve politikacılar vardır, onların küreselleşmeye ve evrenselleşmeye doğru ilerleyişleri ise gönülsüz ve ayak sürüyen bir tempoda olabilir ancak. Çünkü onlar da kapitalizm-öncesi bağ(ımlılık)larından kurtulmuş değiller-

dir; milliyetçi ya da ırkçı önyargıları vardır; ailelerinden Babanın-Adı çerçevesinde örülmüş bir yasaklar ağını devralmışlardır; erkekseler kadınların zayıf ve yeteneksiz olduğuna inanırlar, kadınsalar bunun tersini, yani *erkek gibi* olduklarını ispatlamak için çabalar dururlar; eleştiriye tahammülleri yoktur, farklılığa dayanamazlar, sansürcüdürler.

Kısacası, Balibar'ın türettiği ve son zamanlarda Zizek'in ısrarla kullandığı bir terim olan *égaliberté* (*égalité* [eşitlik] ve *liberté* [özgürlük] kavramlarının kaynaştırılmasıyla oluşan ve bu ikisinin ancak bir arada telaffuz edildiklerinde bir anlamı olacağını ima eden kavram), kapitalizmin sınırları içinde geçerlilik kazanamaz. Ama kapitalizmin içindeki soyut evrenselcilik ve küreselleşme eğilimini kendine en büyük düşman ilan eden bir antikapitalizm de, kendi örgütsel yapıları içinde kapitalizm-öncesi bağımlılık ilişkilerini, köle-efendi diyalektiğini yeniden ve yeniden üretmekten başka bir işe yaramamıştır. Kapitalizmin kendi iç gerginlikleri yüzünden küreselleşmede neredeyse bir yüzyıl geç kalması, kapitalizm(ler)e muhalefet eden sistem karşıtı hareketleri de muhafazakârlığa mahkûm etmiştir.

Égaliberté ve Babanın-Adı

Politik sistemlerin hâlâ büyük bir çeşitlilik gösterdiği, kapitalizmin her ne kadar küresel bir nitelik kazansa da dünyada hâlâ tam olarak nüfuz edemediği alanların bulunduğu bu çağda, tartışmasız bir evrenselliğe sahip tek toplumsal kurum, kadının tekeşliliğine dayalı ailedir. Hem kapitalizm-öncesi kültürel özelliklerini korumaya çalışan topluluklarda hâlâ varlığını sürdüren büyük aile yapısında, hem de kadının kapitalist üretime katıldığı, esas olarak anne, baba ve çocuktan oluşan modern burjuva aile yapısında değişmez olan, kadının tekeşliliği, yanin babanın kimliğinin güvence altına alınmasıdır. Dolayısıyla Lacan Babanın-Adı'ndan bahsederken, yalnızca burjuva toplumuna özgü bir yapıya değil, kadının çokeşliliğinin baskı altına alınmasıyla başlayan çok daha uzun ve köklü bir tarihsel döneme atıfta bulunmuş olur. Kadının tekeşli olduğu, babanın kimliğinin kurumsal olarak çerçevelendiği her toplumsal oluşumda, çocuğun fiziksel olarak, içgüdüleri yoluyla bağlı olduğu anneden ayrılıp, toplumsal bir özneye dönüşmesinin tek yolu, babanın çoğu kez fiziksel varlığıyla, ama ondan daha önemlisi, simgesel varlığıyla, Babanın-Adı olarak araya girmesi, çocuk için toplumsal yapının, simgesel düzenin, dilin sınırlayıcı-yasaklayıcı çerçevesinin temsilcisi olarak belirmesidir.

Dolayısıyla, kadının tekeşliliği üzerine kurulu toplumsal yapılarda (ki bu "sınıflı toplumlarda" ya da "özel mülkiyete dayalı toplumlarda" demenin yalnızca başka bir yoludur) *égaliberté*'den söz etmek, bu kavramın iki çağrışımı açısından da çok zordur: Böyle bir toplumda eşitlikten (çünkü düzen kadın-erkek *eşitsizliği* üzerine kuruludur) söz edilemeyeceği gibi, özgürlük de söz konusu olamaz (çünkü öncelikle bir cinsin toplumsal varlığı bir *yasak* üzerine kurulmuştur). Kadın-erkek arasında toplumsal işbölümünün başlaması, "çocukluk" kurumunun da ortaya çıkmış olduğunun işaretidir. Dolayısıyla, eşit ve özgür olmayan yeni bir unsur daha girer devreye: Çocuk. Her hayvan türünün *yavrusu* vardır, ama *çocukluk* kurumu insanlar tarafından icat edilmiştir. Yavruluk, bedenin dürtülerin gösterdiği yolu izlemeyi becerecek gelişkinlik düzeyine ulaşmasına kadar geçen süredir, çocukluk ise dürtülerin bastırılmasını öğrenene kadar geçen süre. Dolayısıyla yavruluk tamamen biyolojik bir dönem iken ve her hayvan türü için (doğa koşullarına bağlı olsa da) belirli bir süreyi aşması mümkün değil iken, çocukluk uygarlık tarihi boyunca sürekli olarak tanım değiştirmiş, ancak tarihsel sürecin bütününe bakıldığında, uzadıkça uzamıştır.

Kapitalizmin en gelişmiş olduğu ve şu anda da küresel kapitalizmin merkezi olma işlevini üstlenmiş olan ABD'ye bakmak, "çocukluk" kurumunun günümüzde kazandığı ikircikli konumu görmek için yeterlidir. "Çocukluk", yani dürtülerin bastırılmasını sağlamak için geçecek olan "hazırlık" süresi, ABD'de olabilecek en uzun süreye ulaşmış, yirmili yaşların sonlarına kadar uzamıştır. Ancak bir yandan da kapitalizmin "özgürleştirici" eğilimi, çocukların çok erken yaşlarda, cinsel ve toplumsal açıdan ebeveynden görece bağımsızlaşmalarını da sağlar. Durum böyle olunca, henüz dürtülerini (cinsel dürtülerini ve ölüm dürtüsünü) bastırmayı öğrenememiş, ama kısmen özgürce davranabilen ve şiddet araçlarına ulaşma imkânı olan bir kuşak çıkmıştır ortaya. ABD'de son onyılda hızla artan "okul katliamları"nın (silahı kapıp okul arkadaşlarını ve öğretmenlerini bir bir öldüren ergenler) açıklaması, televizyon ve sinemanın "şiddeti körüklemesinde" değil, tam da bu açmazda aranmalıdır. Aynı şekilde, ABD'de (aslında daha da büyük ölçüde İngiltere' de) ergen hamilelikleri hızla artarak neredeyse yetişkin hamileliklerine ulaşmıştır sayıca. 14-18 yaş arası "bekâr anneler" ciddi bir toplumsal sorun oluşturmaya başlamıştır. Bütün bu sorunlar, çocukluk bir yandan süre olarak uzatılırken, bir yandan da henüz "çocuk" olan ergenlerin cinsel dürtülerini ve ölüm dürtülerini uygulayabilecek bir özgürlük alanı bulabilmelerinden kaynaklanır.

Kuşkusuz bu "toplumsal sorun"a muhafazakâr, hatta faşizan çözümler önerilebilir. 1980'ler ve '90'lardaki muhafazakâr "aile değerleri" kampanyası böyle bir çözüm önerisiydi, ama tutmadı. İşi daha da ileri götürüp ergenlerin denetimini doğrudan devlet eline vermek, sürekli bekaret kontrolleri, silah denetimlerinin son derece sıkılaştırılması (ki bu noktada muhafazakârlar kendi içlerinde de ciddi çelişkilere düşeceklerdir) gibi tedbirler önerilebilir. Bu tedbirlerin sorunu gerici ve faşizan olmaları değildir yalnızca; esas sorun asla fayda etmeyecek olmalarında yatar. Bir kere açılan bir özgürlük alanı sonradan daraltılamaz, ancak üzerinde baskı kurulabilir, ki bu da zecri bir tedbir olmaktan öteye gidemez. Önce ABD'de görülen, çok kısa vadede de bütün dünyaya yayılacağı kesin olan ("küreselleşme"den bahsediyoruz ne de olsa) bu sorunun çözümü çok daha radikal bir altüst oluşta yatar. Kapitalizmin başlangıcından bu yana tekeşli ailede baba/ulus-devlet/Tanrı biçiminde tecessüm eden Babanın-Adı, yani simgesel düzenin yasa/yasak ağı, *bu biçimiyle* artık su almaya, işlememeye başlamıştır. Değişmek zorunda olan işte "Babanın-Adı"nın bu biçimidir.

Kuşkusuz bu radikal altüst oluş, 19. ve 20. yüzyıl tarihlerinden bildiğimiz biçimiyle bir "devrim" yoluyla olamaz. "Babanın-Adı"nın ikamet ettiği bir Hôtel de Ville ya da Kışlık Saray yoktur basılıp ele geçirilecek. Altüst oluşun Babanın-Adı'nın bulunduğu her yere yayılması gerekir, zaten çoktan yayılmaya başlamıştır da. Aile, ulus-devlet ve kurumsal din değişik biçimlerde bu çözülmenin izlerini taşımaktadır. Sorun "tüm yasakların ve sınırların ilga edilmesi" sorunu değildir kuşkusuz. Uygarlık yasak ve sınırla kurulur, daha da önemlisi, "ilga" ediminin öznesi de yasak ve sınırla kurulur. Sorun *varolan* yasa/yasak sisteminin işlemez hale gelmeye başlamış olmasıdır. Kapitalizmin gerçek failleri, sermayenin ve devletin karar mekanizmalarını ellerinde tutanlar, bu paslanma, çarkların durması durumu karşısında, kapitalizm-öncesi baskı biçimlerini farklı görünümlerle canlandırarak bir çözüm önerirler. Bu çözüm bir süre için sistemin entegrasyonunu sağladıktan sonra yalnızca özgürlük talebi olan kesimlerin değil, kapitalist üretimin de nefes alma kanallarını tıkamaya başlar. O zaman da aynı kümenin liberal kanadı o özgül baskı biçimini kaldırıp geçici bir rahatlama sağlar. Nitekim son yıllarda dünya kapitalizminin merkez ülkelerinde, özellikle de Avrupa'da, iktidarın muhafazakârlarla sosyal-demokratlar arasında salınıp durmasının temel nedeni de budur. Muhafazakârlar gelip eski baskı biçimlerini yeniden gündeme getirerek bir süre için teknenin su almasını engellemekte, kısa bir süre sonra bu baskı dayanılmaz hale gelince

sosyal-demokratlar gelip tıkacı çıkararak teknenin yeniden su almasını sağlamaktadırlar. Sosyalist ve komünistler ise bu sarkaç oyununda figüran olma konumuna indirgenmişlerdir son yirmi yıldır, çünkü onlar da kendi muhalif varoluşlarını kapitalizm-öncesi bağımlılık biçimleri üzerine kurmaktan kurtulmuş değillerdir.

O yüzden belki de varoluşları boyunca kapitalizm-öncesi baskı ve bağımlılık biçimlerine asla başvuramayacak, bunu yapısal olarak beceremeyecek muhalif hareketlerin kaderine bir göz atmak faydalı olacaktır.

Eğer Dans Edemeyeceksem...

Feminizm, daha varolduğu andan itibaren Baba-Devlet-Tanrı üçlüsüne karşı ortak bir muhalefetin ipuçlarını taşımıştır; üstelik kendi özneleşme/cemaatleşme sürecinde de kapitalizm-öncesi, geriye dönük biçimlere başvurması yapısal olarak mümkün değildir, çünkü başvuracağı bütün eski biçimler, ataerkil bir yapıda kurulmuştur. Örneğin, mason locası biçiminde örgütlenmiş bir feminist hareket, daha ilk andan kendi varoluş koşullarını inkâr ediyor demektir; oysa mason locası biçiminde örgütlenmiş bir sendika aynı sorunla karşılaşmaz, çünkü mason locasının ataerkilliğiyle *yapısal* bir çelişkisi yoktur. Kadın hareketi ilk günlerinden beri diğer sistem karşıtı hareketlerle yan yana durmakta sıkıntı çekmiş, ittifakları ve birlikleri hep sancılı olmuştur. Çünkü daha en basit bir toplantıdaki söz isteme ve kendini ifade etme biçimlerinden başlayarak, bütün sistem karşıtı hareketler kadının kendini ifade edememesi öncülü üstüne kuruludur. Babanın-Adı göstereni tarafından kurulan simgesel düzen, aslında kadının konuşmasını yalnızca erkek dilin çerçevesi içinde olanaklı kılar. Kadınlar kendi ifade biçimlerini aramaya başladıklarında ise, bir araya gelişlerinin biçimleri bu simgesel düzenin sınırlarını altüst etmek zorundadır. Nitekim 19. yüzyıl sonundan itibaren ortaya çıkan feminist hareketler dile getirdikleri talepler kadar ifade biçimleriyle de geleneksel muhalif hareketlerden ayrılırlar.

Bu açıdan bakıldığında, Emma Goldmann'ın "Dans edemeyeceksem devriminizin parçası olmak istemiyorum" sözü anarşist olmaktan ziyade feminist bir ifadedir. Goldmann Bolşevik Devriminin erkek ve otoriter karakterini sezmiş, Bolşeviklerin 20. yüzyılın ilk çeyreğinde geliştirdikleri tümüyle mantıki ikilikler üzerine kurulu, katı, "ya şu/ya bu" dilinin alternatifini "dans" metaforuyla dile getirmeye çalışmıştı. Benzer bir tavra 1968'in

hemen sonrasında sosyalist ya da anarşist gruplardan kopan radikal feministlerde de rastlarız. Onlar da sorunu erkek dilde, kadınları ifadesizleştiren simgesel düzende buldukları için, çözümü örgütlenmelerini erkeklere kapatıp bir tür "kadın dili" oluşturmaya çalışmakta görmüşlerdi.[4] Feminizmin üzerine kurulu olduğu temel "huzursuzluk", Babanın-Adı'nın çizdiği sınırların tanımı gereği kadınları dışarıda bırakmasıdır. Dolayısıyla, her tür radikal feminist hareket işe ailenin eleştirisiyle başlar, dinin eleştirisiyle yola devam eder ve sonunda karşısında devleti bulur. Liberal feministler kapitalizmin çekirdeğinde olan özgürleştirici eğilimin çözümsüz iç gerginliklerini farketmedikleri için, bununla yetinmeyi, ya da hızlandırıcı tedbirler önermeyi yeterli bulurlar. Ancak iş burada kalmaz; Babanın-Adı ile karşılaşılmadığı ölçüde, yasaklayıcı sistem yeniden üretilir. Bir bakarsınız, feministler pornografinin yasaklanması talebinden başlayıp, işi gece vakti yolda iki erkeğin yan yana yürüyüp yalnız kadınlara tehdit oluşturur bir görüntü vermemeleri talebine kadar vardırmışlar.[5] Sorununu biyolojik erkeklerle değil, erkek ve kadın performanslarıyla, penisle değil fallusla tanımlayan, Babanın-Adı'nı (erkek simgesel düzeni) ilga etmeyi ya da devralmayı değil, altüst etmeyi hedefleyen bir feminist hareket (ki daha *suffrage*'lerden başlayarak her feminist hareketin böyle anları olmuştur), küresel kapitalizme karşı muhalefetin biçimsel, yapısal ipuçlarını da verecektir.

"Öldürmeyeceksin!"

Babanın-Adı'nın sınırlar ve yasaklar sisteminden, simgesel düzenden bahsederken aslında neden bahsetmiş oluyoruz? Yıkılması, ilga edilmesi gereken bir "Habaset İmparatorluğundan" mı? Babanın-Adı'nı varsayımsal olarak kaldırırsak, uygarlık denilen şeyden de bahsetmek imkânsız hale gelir. Uygarlık dürtülerin bastırılması üzerine kuruludur – bunu Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndan beri biliyoruz zaten. Lacan'ın yaptığı, bu bastırmaların mekanizmasını açıklamak için bir kavram oluşturmak (Babanın-Adı) ve bu kavramın aslında çok daha temel bir insan özelliğine, dile sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektir. Babanın-Adı'nın yasaklayıcı/sınırlayıcı özelliği, çoğu kez gelişigüzel ve keyfi görünse de, aslında tümüyle böyle değildir. Babanın-Adı size sadece sağa sola dışkı yapamayacağınızı, annenizle ya da babanızla sevişemeyeceğinizi, sadece karşı cinsle sevişebileceğinizi, Tanrıdan korkmanız gerektiğini, vatanınızı sevmenizi, askere ses çıkarma-

dan gitmenizi, polise boyun eğmenizi, itaat etmenizi söylemekle, bu tür tarihsel ve geçici emirler yağdırmakla kalmaz; bunların hepsinden önce, "Öldürmeyeceksin!" diye buyurur. Kuşkusuz bu emri herkesten önce de kendisi bozar: Tanrı ya da vatan adına işlenen cinayetler, idam cezası, ya da baba dayağından ölüveren çocuklar bunun kanıtıdır. Ancak "Öldürmeyeceksin!" buyruğu olmaksızın, uygarlık söz konusu olamaz.

Tevrat'taki diğer dokuz buyruğun da belli bir tarzda okunduklarında, aslında hiç de gelişigüzel olmayan, uygarlığın, bir arada yaşamanın ve dayanışmanın varkalması için zorunlu sınırlar içerdiklerini söylemek mümkündür. "Çalmayacaksın!" buyruğu özel mülkiyet düzeninin sürekliliğini sağlamak amacı taşıdığı kadar, "benim kullandığım aracı, benim giydiğim giysiyi, benim yattığım yatağı bana haber vermeden, bana rağmen almamalısın" anlamını da taşır ve birlikte üretim yapmanın ve yaşamanın temel kurallarından birini oluşturur. "Zina yapmayacaksın!" buyruğu kadının çokeşliliğini baskı altına aldığı gibi, bir ya da birkaç kişinin aldatılmasını temel alan ilişkileri de sınırlamayı amaçlar.

Dolayısıyla simgesel düzene, Babanın-Adı'na ve dile yönelik altüst edici tavır, ilga ya da yoketme amacına değil, tam da kelimenin etimolojisine uygun bir biçimde (altüst etmek: *subversion*), altını üstüne getirmeye, içindeki hiyerarşik yapıyı değiştirmeye, sarsmaya, bozup yeniden kurmaya yönelik olmak zorundadır. "Öldürmeyeceksin!"i saklı tutup, "Ama ben istediğimde öldürürüm!"ü inkâr etmeyi, "Kimseyle rızası dışında cinsel ilişkiye girilemez!"i saklı tutup, "Kadın tekeşliliğe mahkûmdur!"u ilga etmeyi, yani tam da Hegelci *aufheben* kavramında olduğu gibi, içermeyi, inkâr etmeyi ve ötesine geçmeyi hedeflemelidir. Bugün varolan simgesel düzen, "Öldürmeyeceksin!"i olduğu kadar "Zina etmeyeceksin!"i de içerir, ve aslında ikisini de tam olarak uygulamaz. Bunun alternatifi, anarşizmin sandığı gibi yasak/yasa içeren tüm yapılara karşı çıkmak değil, yasa ve sınır sistemini olabilecek en evrensel düzeyde yeniden kurmaktır.[6]

Uygarlık tarihi, "Öldürmeyeceksin!" buyruğunun istisnalarının kuralın çok önünde gittiği bir seyir takip eder; ancak kapitalizmle ve Aydınlanma evrenselciliği ile birliktedir ki, istisnalar sorgulanmaya başlamıştır. Örneğin tarihte belki de ilk kez Nürnberg Mahkemesinde, bir devletin kendi tebasını keyfince öldürüp öldüremeyeceği sorusu, muhayyel bir "ulus-ötesi özne" adına sorulmuştur. Nürnberg'de bu ulus-ötesi özneyi somut olarak galip uluslar, esas olarak da ABD, İngiltere ve Rusya temsil ediyordu. 1990'da bir ülkenin başka bir ülkeyi keyfince işgal ve ilhak edip edemeyeceği sorgulandı: Bu-

rada ise ulus-ötesi öznenin temsilcisi ABD oldu. 1990'ların sonlarında, Bosna ve Kosova olaylarında, bir devletin kendi tebası üzerinde soykırım uygulama hakkı sorguya alındı. Öznenin temsilcisi gene ABD'ydi. Nürnberg'de sorun, iş işten geçtikten sonra cezalandırmakta yatıyordu. Son iki örnekte ise anında müdahale edildi olaylara. "Zorba" amacına ulaşamadan durduruldu. Hatta Yugoslavya örneğinde iki eylem, müdahale ve cezalandırma birlikte gerçekleşti; hem Belgrad bombalandı, hem de Miloşeviç ulus-ötesi bir kurum tarafından yargılanıyor. Bütün bunlar, ta *Tevrat*'tan beri söylenen ama asla tam olarak uygulanmayan, uygarlığın varlığı için son derece gerekli ama bir türlü öznesini bulamamış bir yasağın evrenselleşme yolunda bir adım daha attığını gösteriyor bize. Ama bu adım yeterli mi? Ya da adımı atan öznenin bu davranışı çelişkisiz midir, bir sonraki adımı atabilir mi? Sormamız gereken sorular bunlar.

Sed Quis Custodiet Ipsos Custodes?

Juvenalis'in *Hicivler*'inde geçen bu söz, Türkçe'ye "Peki ama gözcüleri kim gözleyecek?" diye çevrilebilir kabaca. Bizi kurtarıcılarımızdan kim kurtaracak? Koruyucularımızdan kim koruyacak? İnsanların *temsil* ilişkisini kurmaya başladıklarından beri sormaktan vazgeçemedikleri soru bu. Beni korusun diye tuttuğum, para verip beslediğim, giydirdiğim, eline silah verdiğim polisten, ordudan, bürokrattan kim koruyacak beni? Buna verilen ilk ve heyecanlı tepki, 19. yüzyıldaki Amerika'nın "Vahşi Batı"sına dönüş özlemini dile getirir. Herkes kendini korusun, herkes silahlansın; şerif haksızlık ederse, yanlış yaparsa kırkbeşliği çekiverelim. Nitekim Amerikan muhafazakârlarının en aşırı kanadı (ki şu anda bunların sözcülüğünü *American Rifle Association*: Amerikan Tüfek Cemiyeti yapmaktadır), Amerikan Anayasası'ndaki "her yurttaşın silahlanma hakkı"nı titizlikle savunurken, tam da böyle bir şeyi kastetmektedir. Kuşkusuz bu tartışmada kayda değer bir yan yok değil, ancak işlerin göründüğü kadar basit olmadığını da unutmamak gerek.

Eğer herkes herkesin gözcüsü olacaksa, evrenseli bir yana bırakalım, *tikel* bir adaletten bile söz etmek imkânsızlaşır. *Tekil* düzeyde ise adalet, hak ve hukuk kavramlarının ifade edilmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda *yasa* ve *yasak* ortadan kalkmıştır, "Öldürmeyeceksin!" buyruğu da. Kuşkusuz bu "mükemmel" durum uzun süre varlığını sürdüremez; tikel yasa zamanla oluşur, bu da silahın, en hızlı silah çekenin, en gelişmiş silah teknolojisine sahip olanın yasasıdır. Winchester kullanan beyazlar ok ve

yay kullanan kızılderilileri soykırıma uğratırlar, hızlı silah çekenleri satın alabilen patron, yasayı da koyar. Yasaktan kurtulalım derken, olabilecek en keyfi ve gelişigüzel yasağın eline düşüveririz. Zizek, Dostoyevski'nin "Tanrı öldüyse her şey mubahtır," sözünü tersine çevirirken tam da böyle bir noktadan hareket eder: Tanrı öldüyse her şey yasaktır. Tanrı öldüyse, yani yasaklayıcı/sınırlayıcı düzen ortadan kalktıysa, herkes, herkesin sınırıdır. Tanrı öldüyse, "insan insanın kurdudur" ifadesi mutlaklık kazanır; zamanla "Kurtlar Kanunu" kendini tesis eder ve yeni bir tanrı ortaya çıkar: Eskisinden çok daha zalim, çok daha müsamahasız, çok daha katı bir tanrı.

Dolayısıyla, gözcülerin gözlenmesi işini tek tek bireylere bırakmayı öneren vahşi liberalizm, aslında bize çok daha katı bir yasaklar sistemini önermektedir. Yeni muhafazakârlık, meritokratizm ("layıklar yönetimi") ise, bu işi kerameti kendinden menkul seçkinlere havale eder. "Demokrasinin yürümediğini", halkı kendi haline bırakırsan "ya davulcuya ya zurnacıya varacağını" tesbit eden 27 Mayıs cuntası, bu işi hukuk seçkinlerine havale etmişti. Bununla da yetinemeyen 12 Mart ve 12 Eylül cuntaları, hukuk seçkinlerinin üstüne askeri seçkinleri de yerleştirerek Türkiye demokrasisini mizahi bir ifade haline getirdiler. Üstelik bize şunu da kanıtlamış oldular: Gözcünün üstüne yerleştirdiğiniz her gözcünün de gözlenmesi gerekir, ve bu böylece sonsuza kadar gider. En tepe, en üst makam, tüm gözcülerin gözcüsü yoktur. Zaten Tanrı fikrinin ortaya çıkışı tam da bu eksiği gidermek içindir. Somut olarak doldurulması mümkün olmayan bir makamı, kadir-i mutlak ve alim-i mutlak, soyut bir varlığa havale edebilmektir amaç. İslamda "kendini Allah'a şirk koşmanın" en büyük günah olması, tam da bu makamın herhangi bir somut, dünyevi otorite tarafından sahiplenilmesine engel olmak içindir.

Ancak biz bu tartışmaları yapaduralım, kapitalist küreselleşmenin bir gerçekliğe dönüştüğü 21. yüzyıl başında ABD devleti ve ulus-ötesi şirketlerin gevşek koalisyonu, kendilerini o makama yerleştirdiler bile.

Küreselleşme kapitalizmin sınırlarından kurtulması, kapitalist sömürünün evrenselleşmesidir; ama aynı zamanda kapitalizmin özgürlükçü çekirdeğinin kendini gerçekleştirme yolunun da açılması anlamına gelir. Ancak bir yandan kapitalist sömürüyü evrenselleştirirken, bir yandan da özgürleşme eğilimini baskı altında tutmak gibi çetrefil bir misyon üstlenmek zorunda kalan kapitalizmin failleri, sermayenin ve devletin karar mekanizmalarını ellerinde tutanlar, bu süreçte aslında hiç de gönüllü olmadıkları birtakım özgürleştirici edimlere kalkışmaya mecbur oldukları gibi, kapitalist

sömürünün evrenselleşmesini de zaman zaman dizginlemek zorunda kalabilirler. Sanıyorum kapitalist sömürünün küreselleşmesi karşısında direnmenin umudu, tam da bu açmazın yarattığı çatlakta yatmaktadır: "Her şeyde bir çatlak vardır/Işık oradan girer içeri." (Leonard Cohen)

Örneğin, Balkanlarda küresel kapitalizmin dengesini kurup, ABD'ye borçlu ve gebe bir *Pax Americana* yaratma gayretiyle girişikleri harekât, zımnen "Hiçbir yönetici kendi tebasını katletme hakkına sahip değildir" cümlesini de dile getirmiş olur. "Kahrolsun küresel kapitalizm, Amerika elini Belgrad'dan çek!" sloganıyla yola çıkan "solcu" muhalefet ise, "Her yönetici kendi tebasını ırksal ya da başka gerekçelerle özgürce katledebilir," deme durumuna düşebilir. Ancak bu durumun tersine dönmesi çok uzun sürmez: ABD, Kosova-Makedonya hattında durumun normale dönmesini engellemek ve bu bölgede kendi askeri varlığını sürekli kılmak için çabalamaya başlar; "solcu" muhalefet ise Miloşeviç'in Lahey'de yargılanmasına destek olmak durumunda kalır, ne de olsa az kalsın Pinochet'yi yargılayacak olan, yarın kendi devletleriyle başları belaya girdiğinde başvurmak zorunda kalacakları yer orasıdır.

Dünya muhalif hareketleri, küreselleşmenin ve evrensel insan haklarının, eşitlik ve özgürlüğün temsilcisi rolüne kendi kendini tayin edivermiş bir ABD ile, "ulusal bağımsızlık" ve özerklik adına, kendi halkını keyfince sömürü ve işkenceye uğratma hakkına kıskanç bir şekilde yapışan yerel zorbalar arasında kalarak, Zizek'in tabiriyle "çifte şantaja" uğrarlar.[7] Sorun, bu iki berbat seçeneğin arasında ya da üstünde bir üçüncü seçeneğin görünemiyor olmasındadır. Oysa 1930'lardaki İspanya İç Savaşı örneği belki de bize bazı ipuçları verebilir. Orada da, halkın seçtiği yönetime karşı ayaklanan bir zorba, Faşistlerin ve Nazilerin askeri desteğiyle İspanya'nın altını üstüne getirip insanları katlederken, uluslararası sol/cumhuriyetçi kamuoyu silahı eline alıp İspanya'ya gitmekte bulmuştu çözümü. Evet, onlar da "bir ülkenin içişlerine müdahale ediyorlardı". Avrupa'nın ve Amerika'nın dört bir yanından gelen Uluslararası Tugaylar, İspanyol Sosyalistleri, Anarşistleri ve Cumhuriyetçileriyle birlikte savaşarak öldüler. Demek ki daha 1930'lardan başlayarak, ulus-devlet sınırlarının dokunulmazlığı, ulus-devlet sınırlarını aşan (evrensel) değerler (demokrasi ve özgürlük) adına ihlal edilebiliyordu. Sanıyorum sorun, bu ihlali gerçekleştiren öznenin kimliğinde. 1930'larda komünizm ve sosyalizm hâlâ ulus-ötesi çekirdeğini tam olarak yitirmemişti: Bir İngiliz komünisti İspanya'ya baktığında birtakım İspanyolların başka İspanyolları (yabancıların yabancıları) öldürdüğünü de-

ğil, faşistlerin komünistleri, sosyalistleri, cumhuriyetçileri ("bizimkileri") öldürdüğünü görüyordu. Kuşkusuz bu "bizden" olma bilinci, SSCB politikaları tarafından çoktan parçalanmaya başlamış, dünya bir yanda kapitalist ve emperyalistlerden, diğer yanda da SSCB ve onun destekçilerinden oluşan, ülke-temelli iki kampa ayrılmaya başlamıştı bile.

Sorun, günümüzde bu ülke-temelli ayrımın doğal ömrünü doldurmasına rağmen, bir türlü ölmeyi kabullenememesinde ve onun bu direnişinin/can çekişmesinin de katkısıyla, yerini alacak yeni bir özneleşme eğiliminin ortaya çıkmamış olmasında. Bu özne boşluğunda da, bir yanda ABD ve onun askeri gücü, bir yanda da AB ve onun politik gücü "evrensel insan haklarını" temsilen davranma olanağını buluyor ve bu temsil ilişkisiyle açtıkları gedikten, sınırlarından kurtulmuş, müstehcen bir kapitalist sömürü düzenini dünyanın dört bir yanına enjekte edebiliyorlar. Sorun, günümüzde *égaliberté* adına, onu temsilen davranacak ve kendini bir ülke ya da ulus temelinde tarif etmeyen bir öznenin bulunmasında, oluşturulmasında yatmaktadır.

Aranan Özne Henüz Bulunamamıştır

> Komünistler bir bütün olarak proletarya ile nasıl bir ilişki içindedirler?
> Komünistler diğer işçi sınıfı partilerine karşı ayrı bir parti oluşturmazlar.
> Bir bütün olarak proletaryanın çıkarlarından ayrı, farklı çıkarları yoktur.
> Proletarya hareketini biçimlendirmek amacıyla kendilerine has, ayrı [bu kelime İngilizce çeviride "sekter", Almanca aslında ise "ayrı" olarak geçer –B.S.] ilkeler öne sürmezler.
> Komünistler diğer işçi sınıfı partilerinden yalnızca şu açıdan farklıdırlar: 1. Farklı ülkelerin proletaryalarının ulusal mücadelelerinde, milliyetten bağımsız olarak tüm proletaryanın ortak çıkarlarını işaret eder, bunları öne çıkarırlar. 2. İşçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadelesinin farklı gelişme aşamalarında, her zaman ve her yerde hareketin bütününün çıkarlarını temsil ederler.
>
> (Marx-Engels, *Komünist Manifesto*, 1848)

Marx ve Engels'in 1848 yılında tanımladıkları özne, "komünistler", bizim 19. yüzyılın sonlarından başlayarak tanıdığımız komünistlerden ne kadar da farklı. Bizim bildiğimiz komünistlerin her zaman ayrı ve sekter ilkeleri olmuş, her zaman proletaryayı bu ilkelere göre biçimlendirmeye çalışmış, her zaman ayrı ve çoğu kez diğer işçi sınıfı partilerine düşman partiler kurmuş, her zaman da proletaryanın bütününden farklı ve çoğu kez ona taban

tabana zıt çıkarlara sahip olmuşlardır (Kronstadt'ın bastırılması, İspanya Devrimine ihanet, Nazilerle Münih Anlaşması, Yunan Devriminin yalnız bırakılması, vs.). Bu ihanetlerin her biri tikel bir işçi sınıfı hareketinin "bütün" adına feda edilmesi olarak gerekçelendirilmiş, ancak "bütün" derken bir ülke (SSCB), bir devlet, giderek bir kişi kastedilmiştir. Bu "komünistler" artık yok, ancak onların 20. yüzyıl boyunca yaptıkları tahribat yüzünden, boşalttıkları yer henüz doldurulabilmiş değil; zaman zaman da ironik bir biçimde ABD ordusu tarafından dolduruluyor.

Kuşkusuz yüz elli yılı geri sarmak, "baştan başlamak" mümkün değildir tarihte; ancak Marx ve Engels'in yaptıkları tanımdan öğreneceğimiz şeyler var hâlâ: Bunlardan birincisi, temsil ilişkisinin nasıl kurulacağı üzerinedir. Marx ve Engels'e göre, komünistler proletaryayı temsil etmezler. Proletaryanın tarihsel ve ulus-ötesi varlığını, çıkarlarını, yani bir soyutlamayı temsil ederler. Somut hareket kendi somut temsilcilerini (örneğin bir partiyi) kendi içinden çıkarır. Komünistler bu partilere karşı "ayrı bir parti oluşturmazlar". Onlar, zorunlu olarak yerellik ve dönemsellik taşıyan tek tek somut hareketlerin içinde, yerel-ötesi ve dönemsel-ötesi olanı temsil edebilirler sadece. Böylece de yerele ve dönemsel olana değil, henüz somutlaşmamış bir evrenselliğe ait olarak kurarlar kendilerini. Kendilerini soyut bir evrenselliğe ait bir özne olarak kurduklarında, o evrenselliği de somutlaştırma yolunda bir adım atmış olurlar. Varlıkları somut bir aidiyete bağlı olmadığı için, kapitalizm-öncesi aidiyet biçimlerinin sunduğu örgütlenme modellerinin komünistlere bir faydası yoktur. Kuşkusuz belirli bir yasaklar silsilesi içeren (ki bunların ilki mutlaka "Öldürmeyeceksin!" olacaktır), ancak kapitalizm-öncesi aidiyetlerin keyfi, gelişigüzel yapısına da mahkûm olmayan yeni bir varoluş biçimi oluşturmak, 20. yüzyıl sonunda geleneksel sistem-karşıtı hareketler tarafından boşaltılan, son zamanlarda da küresel kapitalizmin failleri tarafından gönülsüzce ve eksik-gedik biçimde doldurulmaya çalışılan "özgürleşme eğilimini temsil edecek özne" konumuna aday olanların ilk işidir.

İkinci olarak, yukarıdaki terimlerle ifade edilen bir misyonun imkânsız olduğunun unutulmaması gerekir. Tabii ki kurulan her özne kendi öznelliği, kendi ideolojisi, kendi yanlış-tanıma ilişkileriyle birlikte kurulur. Buna karşı alınabilecek tek tedbir ise, "kendi üzerine düşünme"den (*self-reflexivity*) hiçbir zaman vazgeçmemektir. Marx'ın *Manifesto*'dan daha önce söylediği şu sözler, bu işlevin nasıl yerine getirilebileceği konusunda aydınlatıcı olabilir:

> Geleceği inşa etmek ve tüm zamanlar için geçerli bir model önermek bizim işimiz olmadığına göre, bugün için yapmamız gereken tek şey, varolan herşeyin acımasız eleştirisidir; acımasız, yani eleştirimiz doğabilecek sonuçlarından ve yerleşik güçlerle düşebileceği çelişkilerden korkmaz.
>
> (Marx, *Arnold Ruge'ye Mektup*, Eylül 1843)

Bu ifade bize, "kendi üzerine düşünen özne"nin kaçınamayacağı şeylerin ne olduğunu gösterir: Birinci olarak, kendini tahrip eden, kendi varoluş koşullarını ortadan kaldıran eleştiri, sözünü ettiğimiz yeni öznenin temel karakteristiğidir. Bugüne kadar hiçbir özne, kendi varlığını koruma güdüsünün ötesinde bir eleştirelliğe sahip olamamıştır; oysa, *Manifesto*'dan yaptığım alıntıda söz konusu edilen komünistler kendilerini proletaryanın evrensel, soyut varlığının temsilcisi olarak kuracaklarsa, tam da bu nedenle eleştirilerinin sonucunun hem kendilerinin, hem de temsil ettikleri evrenselin yokoluşuna işaret ettiğini bilmek zorundadırlar. Bu örnekte doğru olduğu gibi, başka benzer örnekler için de geçerlidir bu. Örneğin, *Manifesto*'dan yaptığım alıntıyı çok az değiştirerek yeniden söyleyeyim:

> Feministler bir bütün olarak kadınlar ile nasıl bir ilişki içindedirler?
> Feministler diğer kadın örgütlenmelerine karşı ayrı bir parti oluşturmazlar.
> Bir bütün olarak Kadınların çıkarlarından ayrı, farklı çıkarları yoktur.
> Kadın hareketini biçimlendirmek amacıyla kendilerine has, ayrı ilkeler öne sürmezler.
> Feministler diğer kadın örgütlenmelerinden yalnızca şu açıdan farklıdırlar: 1. Farklı ülkelerin kadınlarının ulusal mücadelelerinde, milliyetten bağımsız olarak tüm kadınların ortak çıkarlarını işaret eder, bunları öne çıkarırlar. 2. Kadınların ataerkil düzene karşı mücadelesinin farklı gelişme aşamalarında, her zaman ve her yerde hareketin bütününün çıkarlarını temsil ederler.

Görüldüğü gibi, temsil ilişkisinin ve özne olma durumunun bu kuruluşu, kadınlar/feministler için de anlamından bir şey kaybetmemektedir. Dolayısıyla aynı "kendine dönüşlü" eleştiri burada da geçerlidir. Feminist eleştiri de, "kendini koruma" güdüsünden kurtulduğu anda, aslında gerçek hedefinin kadın ve erkek performanslarını ilgaya yönelik olduğunu, dolayısıyla amacının kendi kendini tahrip eden bir amaç olduğunu görecektir. Eleştirelliğinden taviz vermeyen bir feminizm, "ataerkil düzen" dediği şeyin aslında erkek ve kadın performanslarının özgül bir bir araya gelişi olduğunu, erkek performansının ortadan kalkmasıyla birlikte kadın performansının da yokolup gideceğini unutmamalıdır. O yüzden "kadınlığı" korumaya çalışan liberal ya da sözde radikal feminizmler, aslında karşı çıktıkla-

rını sandıkları ataerkil düzeni yeniden üretmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Tıpkı, kendi varlığını korumaya çalışan "proletarya partilerinin" 20. yüzyıl boyunca kapitalist sömürü ilişkilerini durmadan yeniden üretmeleri gibi.

Özneler sadece komünistler ve feministlerle sınırlı değil. Özgürleşmeyi, *égaliberté*'yi hedefleyen tüm temsil ilişkileri için yeniden yazılabilir *Manifesto*'dan yaptığım alıntı. Çözüm, bu öznelerin her birinin içinde varoldukları tikel ulus-devlet yapılarının ve dönemsel koşulların ötesinde, ulus-ötesi bir birliği oluşturabilmelerinde, sonra da bu ulus-ötesi birliklerin birbirleriyle bakışmaya, konuşmaya başlayabilmelerinde yatar. Verdiğim iki örnekten yola çıkacak olursak: Komünizm ve feminizm aynı şeyler değildir, biri diğerini içeremez, örtüşmezler. Ama (komünizmin kapitalizm-öncesi örgütsel yapılarından kurtulması, feminizmin de temel sorununu biyolojik olanın ötesinde görebilmesi koşullarıyla) çelişmezler de. Bir yandan Saddam ve Miloşeviç gibi zorbalara, bir yandan kürtajı yasaklamaya çalışan ABD gericiliğine, bir yandan da küresel kapitalizmin muhalefeti olmayan bir sömürü düzeni hayaline karşı gerçek bir güç odağı oluşturabilecek olan şey, bu ve buna benzer bir araya gelişlerdir. Ancak bu adımı atarken, yapılan şeyin kelimenin gerçek anlamıyla *küreselleşme*'nin ta kendisi olduğunu unutmamamız gerekir. Küreselleşen kapitalizme, zaten başından beri küresel olan ataerkil düzene karşı, "Kahrolsun küreselleşme!" diyerek değil, alternatif bir küresel özne oluşturarak direnebiliriz ancak. Aksi takdirde talep ettiğimiz şeyin kendi "öz" Miloşeviç'lerimizle sonsuza kadar sürecek umutsuz bir didişmeden başka bir anlama gelmeyeceğini unutmayalım.[8]

—

NOTLAR:

1. O yüzden, örneğin Lacan'ın "üstü çizili/yasaklı özne" (*S barré*) kavramı bir bakıma totolojiktir – üstü çizili olmayan özne yoktur ki zaten.

2. Bkz. Emma Goldmann, *Hayatımı Yaşarken,* 2. cilt, Metis-Kaos, 1997.

3. Bir yandan solcu aydınlara ("entel"), bir yandan da kapitalizmin kendi içindeki görece özgürlükçü/liberal eğilime ("liboş") açık bir düşmanlığı sürekli olarak dile getiren, tabir yerindeyse "hem nalına hem mıhına" vurarak gericilik yapan Emin Çölaşan/Doğu Perinçek gibi yazarlar, aslında lümpenproletaryanın ideologları olarak işlev görürler. Üslupları tümüyle lümpenproletaryanın "delikanlı", kabadayı erkek söyleminden kaynaklanır; en büyük düşmanları "Avrupa" ya da "Amerika" adıyla kamufle ettikleri "Yabancı"dır. Tek dostları ise özgürlük ve eşitliğin tümüyle geçersiz olduğu temel kurum, yani ordudur.

4. Burada erkek dilin, ataerkil simgesel sistemin, kadın örgütlenmelerinden içeri sızma-

sının aracının bir cinsel organ (penis) olmadığı, erkeklerin de kadınların da sahip olduğu bir gösteren (fallus) olduğu unutulmamalıdır. Otoriterlik, ataerkillik ve fallus, bir örgütlenmeye girmek için penisi olan (biyolojik erkek) faillere asla ihtiyaç duymaz. O yüzden de 1970'lerin sonlarında, kendi içlerinde otoriter/ataerkil örgütlenme biçimlerini yeniden üretmekte olduklarını gören feminist örgütlenmelerin, sorunlarının biyolojik erkeklerle mi yoksa erkek simgesel düzenle mi olduğunu kendilerine sormaya başlayıp Lacan'ı yeniden keşfetmelerine şaşmamak gerekir.

5. Bu durumda iki eşcinsel erkek sevgilinin ne yapmaları gerektiği sorusu sorulmalıdır. Onlar (sözümona feminist yasaklar silsilesi içinde) ya görünüm ve davranışlarıyla (tercihleri bu olmasa da) eşcinselliklerini iyice belli etmek, ya da gecelerini evde geçirmek durumunda kalacaklardır. Babanın-Adı'nı altüst etmek yerine devralmaya çalışan fallik feminizmin, heteroseksizmi ve homofobiyi yeniden üretmekte aileden, dinden ve devletten aşağı kalmayacağının bir kanıtıdır bu da.

6. Anarşistler 19. yüzyıldan beri, kapitalist uygarlığın temelini, simgesel düzenini oluşturan Baba-Devlet-Tanrı bağlantısının farkında olmuşlar, ateizmi, devlet karşıtlığını ve aile eleştirisini hep aynı solukta dile getirmeye çalışmışlardı. Ama ne yazık ki kapitalizmin sürekli yavaşlattığı, köstek olduğu özgürleşme-evrenselleşme-küreselleşme eğiliminin önünden koşmaya çalışmaları onları trajik bir çelişkiye düşürdü. "Öldürmeyeceksin!"i "Öldürmek bana mubahtır!" haline getirdikleri anda (Narodnikler), babadan, devletten ve kurumsal dinden bir farkları kalmıyordu. Bunun zıt ucuna dönüp pasifizmi savunduklarında ise (Kropotkin) düzen karşısında savunmasız kaldılar. Çoğu kez müttefikleri sandıkları diğer muhalif hareketler tarafından ihanete uğrayarak, bu gerçekleşmediğinde ise kendi içlerinde kapalı bir cemaat-yasak sistemi kurarak yenilgiye uğradılar. Dolayısıyla, bugünkü açmaz için bize sunacakları oldukça önemli, ama özneleşme ve bir arada yaşamanın koşullarını yeniden oluşturma süreci için yetersiz kalacak bir içgörüden başka bir şeyleri yok.

7. Slavoj Zizek, "Çifte Şantaja Karşı", *Defter* 36, s. 204.

8. Tam da bu noktada, yani yazıyı bitirirken, başlığının sorunlu karakterine ulaşmış oluyoruz. "Hiçbir yere ait olmayan" bir özne olamaz. "Özne dünyanın bütününe, insanlığa aittir" gibi iyimser, yeni-Aydınlanmacı ve bir o kadar da boş bir önermeyle de çıkamayız işin içinden. Sorun bu ifadeyi kullanırken *araya giren* dilde. İngilizce bu ifadeyi açımlamakta biraz daha kolaylık sağlıyor: Eğer bu yazıyı İngilizce yazsaydım, adını "*The Dispossessed Subject*" koyardım. Le Guin'in *Mülksüzler*'indeki *Dispossessed*, yani hiçbir mülkü olmayan, ama kimse tarafından da malik olunmayan, efendisiz, ama sahipsiz de, kendi dünyasında da, "Öteki" dünyada da yabancı, ama ikisinde de bir yeri, dostları, müttefikleri olan özne. Dostoyevski'nin *The Possessed*'ine (*Ecinniler*) zıt olarak, içine şeytan girmemiş, ruhu ve zihni mistik bir kendilik tarafından ele geçirilmemiş (yani ideolojik önyargılara sahip, ama bunların efendisi olmasına izin vermeyen) özne. Marx olsa, buna "eleştirel özne" der, işin içinden çıkardı; ancak ne yazık ki yüz elli yılda tıpkı sosyalizm ve komünizm terimleri gibi, *eleştiri* terimi de aşınmış, yıpranmış olduğu için, bizim işimiz bu kadar kolay değil. Biz *eleştiri*nin aynı zamanda *özeleştiri* olduğunu (ki bu da şiddetle yıpranmış olan bir başka terim), postmodernistlerin dekonstrüksiyon (yapıbozum? yapıçözüm?) derken kastettikleri şeyi *tümüyle içerdiğini* ve kendi üzerine düşünmeyen eleştirinin mümkün olmayacağını da bir not olarak eklemek zorundayız söylediklerimize.

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK YA DA ÇOKULUSLU KAPİTALİZMİN KÜLTÜREL MANTIĞI

Slavoj Zizek

Sosyalist Gerçekçilik'in eski güzel günlerini hâlâ hatırlayanlar, "tipik" kavramının oynadığı anahtar rolden haberdardırlar: Gerçekten ilerici olan bir edebiyat "tipik durumlardaki tipik kahramanları" betimlemelidir. Sovyet gerçekliğine dair kasvetli resimler sunan yazarlar yalancılıkla suçlanmakla kalmıyorlardı; onlara karşı yöneltilen suçlama, daha ziyade, Komünizm doğrultusunda ilerlemeye yönelik temeldeki tarihsel eğilimi ifade etme anlamında "tipik" olan olgular üzerinde odaklanmak yerine, yoz geçmişin kalıntılarını betimleyerek toplumsal gerçekliğin çarpık bir yansımasını sunmalarıydı. Bu kavram kulağa ne kadar gülünç gelirse gelsin, bir nebze doğruluk içermektedir ki o da şudur: Her evrensel ideolojik kavram, her zaman, kendi evrenselliğine renk katan ve yarattığı etkiyi açıklayan tikel bir içeriğin hegemonyası altındadır.

Bekâr Anne Neden "Tipik"tir?

Örneğin, ABD'de de sosyal güvenlik sistemine karşı çıkılırken, sistemin etkisiz olduğu fikri, sanki sosyal güvenlik son tahlilde siyah bekâr annelere yönelik bir programmış gibi, sözde-somut bir meşum Afro-Amerikan bekâr anne temsili yoluyla destekleniyordu – "bekâr siyah anne"nin tikel durumu, sosyal güvenliğin ve onda yanlış olan yanın "tipik" örneği olarak görülüyordu sessizce. Kürtaj karşıtı kampanyada ise bu kez "tipik" örnek bunun tam tersidir: Kariyerine, "doğa"nın ona verdiği annelik görevinden daha çok değer veren, önüne gelenle yatan çalışan kadın – oysa bu niteleme, kürtajların büyük çoğunluğunun çok çocuklu alt sınıf ailelerde yaptırıldığı gerçeğiyle bariz biçimde çelişmektedir. Bu özgül kaydırma, tikel bir içeriğin evrensel anlayışın "tipik" örneği olarak öne çıkarılması, evrensel ideoloji nosyonundaki fantazi unsurudur, bu nosyonun fantazmatik arkaplanı/dayanağıdır. Kant'ın terimleriyle söylersek, "aşkın şematizm" rolünü oynayarak, boş evrensel kavramı, "fiili deneyim"imizle doğrudan bağlantılı bir nosyona çevirir. Bu fantazmatik özgülleştirme, bu haliyle, hiçbir surette önemsiz bir örnekleme değildir: İdeolojik kavgalar tam da

bu düzeyde kazanılır ya da kaybedilir – bir çocukla daha başa çıkamayacak büyük bir alt sınıf ailedeki kürtajı "tipik" örnek olarak gördüğümüz anda, perspektif kökten değişir.[1]

Bu örnek, "evrensel"in, hangi anlamda bir yarılmadan, "tikel bir kimliğin olumsuzlanmasının bu kimliği tam da kimliğin ve tamlığın simgesi içinde dönüştürdüğü, kurucu bir yarılmadan kaynaklandığını"[2] netleştirir: Evrensel, ancak tikel bir içeriğin onun vekili olarak iş görmeye başlamasıyla somut varoluşa kavuşur. Birkaç yıl önce İngiliz boyalı basını, bütçe krizlerinden gençlerin işlediği suçlara kadar modern toplumdaki bütün kötülüklerin kaynağı olarak bekâr anneleri gösteriyordu. Bu ideolojik mekânda, "modern toplumsal Kötülük"ün evrenselliği, ancak "bekâr anne" figürünün bir yandan tikelliği içinde kendisi, diğer yandan da "modern toplumsal Kötülük"ün vekili olarak kendisi şeklinde ikiye yarılması sayesinde işlevsellik kazanıyordu. Evrensel ile onun vekili işlevini gören tikel içerik arasındaki bu bağın *olumsal* olması, tam da bunun, ideolojik hegemonya için verilen *siyasi* bir mücadelenin sonucu olduğu anlamına gelir. Gelgelelim, bu mücadelenin diyalektiği, standart Marksist versiyonunda olduğundan –tikel çıkarların evrensellik biçimine bürünmelerinden– daha karmaşıktır: "Evrensel insan hakları aslında beyaz, erkek mülk sahiplerinin haklarıdır..." Egemen ideolojinin işleyebilmesi için, sömürülen çoğunluğun, içinde kendi sahici özlemlerini görebileceği bir dizi özelliği de bünyesinde barındırması gerekir. Başka bir deyişle, her hegemonik evrensellik *en azından iki* tikel içeriği, yani hem sahici popüler içeriği hem de onun tahakküm ve sömürü ilişkileri tarafından çarpıtılmış biçimini bünyesinde barındırmak zorundadır. Faşist ideoloji, halkın gerçek cemaatlere ve acımasız rekabet ve sömürüye karşı toplumsal dayanışmaya duyduğu sahici özlemi elbette "manipüle eder"; toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerinin sürmesini meşrulaştırmak için bu özlemin dışavurumunu elbette "çarpıtır". Gelgelelim, sahici özlemi bu şekilde çarpıtabilmek için, önce onu bünyesinde barındırmalıdır... Etienne Balibar, Marx'ın klasik formülünü tersine çevirmekte kesinlikle haklıydı: Egemen fikirler tam da doğrudan doğruya egemenlere ait *olmayan* fikirlerdir.[3] Hıristiyanlık nasıl egemen ideoloji haline geldi? Ezilenlerin bir dizi çok önemli motifini ve özlemini kendi bünyesine dahil ederek –doğruluk, acı çeken ve aşağılananların yanındadır, iktidar yozlaştırır, vs.– ve bunları mevcut tahakküm ilişkileriyle bağdaşacak şekilde yeniden eklemleyerek.

Arzu ve Eklemlenişi

Burada insanın içinden, Freud'un örtük rüya-düşüncesi ile rüyada ifade edilen bilinçdışı arzu arasında yaptığı ayrıma başvurmak geliyor. Bu ikisi aynı şey değildir: Bilinçdışı arzu kendini ancak rüya-çalışması [*perlaboration*] yoluyla, örtük rüya-düşüncesinin bir rüyanın belirtik metni haline çevrilmesi sayesinde eklemler, kaydeder. Benzer şekilde, faşist ideolojinin "örtük rüya-düşüncesi"nde (sahici cemaat ve toplumsal dayanışma özleminde) de "faşist" (ya da "gerici" vs.) hiçbir yan yoktur; faşist ideolojiye faşizme özgü karakteri veren şey, bu "örtük rüya-düşüncesi"nin ideolojik "rüya-çalışması" tarafından işlenip, toplumsal sömürü ve tahakküm ilişkilerini meşrulaştırmayı sürdüren belirtik ideolojik metne dönüştürülmesinde yatar. Günümüzün sağcı popülizminde de aynı şey görülmüyor mu? Liberal eleştirmenler, popülizmin göndermede bulunduğu değerleri "fundamentalist" ya da "proto-faşist" olarak adlandırıp bir kenara atmakta çok aceleci davranmıyorlar mı?

Nitekim, ideoloji-olmayan –Fredric Jameson'ın en gaddar ideolojide bile mevcut olan ütopyacı uğrak adını verdiği şey– kesinlikle kaçınılmazdır: İdeoloji bir bakıma, *ideoloji-olmayan'ın görünüş biçiminden, biçimsel çarpıtılışından/yerinden edilişinden başka bir şey değildir*. Hayal edilebilecek en kötü örneği ele alırsak, Nazi anti-Semitizmi, sahici bir cemaat hayatına duyulan ütopyacı özlemde, kapitalist sömürünün akıldışılığının bütünüyle haklı gerekçelerle reddinde temellenmiş değil miydi? Burada söylemek istediğimiz şu ki, bu özlemi "totaliter bir fantezi" olarak reddetmek, yani onda faşizmin "kökleri"ni aramak teorik ve siyasi açıdan yanlıştır – liberal-bireyci eleştirinin standart yanlışıdır bu: Onu "ideolojik" kılan, eklemlenme biçimidir; bu özlemin, kapitalist sömürünün ne olduğuna (bu Yahudi etkisinin, mali sermayenin "üretken" sermaye üzerindeki önceliğinin sonucudur – sadece üretken sermaye işçilerle uyumlu bir "ortaklık" kurabilir) ve onu nasıl altedeceğimize (Yahudilerden kurtularak) dair çok özgül bir anlayışın meşrulaştırılma biçimi olarak işlev görmesidir.

Nitekim, ideolojik ve siyasi hegemonya mücadelesi her zaman, "kendiliğinden" bir şekilde "apolitik" olarak, siyasi sınırları aşan bir şey olarak yaşanan terimleri sahiplenme mücadelesidir. Doğu Avrupa'daki Komünist ülkelerdeki en güçlü muhalefet hareketlerinden birinin adının Dayanışma olması boşuna değildir: Dayanışma, toplumun imkânsız tamlığının göstereni dir; böyle bir şey hiç varolduysa tabii. Sanki, 1980'lerin Polonyası'n-

da, Laclau'nun eşdeğerlik mantığı adını verdiği şey uç noktaya götürülmüştür: "İktidardaki Komünistler", toplum-olmayanın, bozulma ve yozlaşmanın cisimleşmesi olarak hizmet görmüş, aralarında bizzat hayal kırıklığına uğramış "dürüst Komünistler"in de bulunduğu herkesi kendilerine karşı sihirli bir biçimde birleştirmişlerdir. Muhafazakâr milliyetçiler Komünistleri Sovyet efendileri adına Polonya'nın çıkarlarına ihanet etmekle suçluyorlardı; akılları fikirleri iş/ticaret yapmakta olan bireyler onları dizginsiz kapitalist faaliyetin önünde birer engel olarak görüyorlardı; Katolik Kilisesi'ne göre, Komünistler ahlaksız ateistlerdi; çiftçilere göre, kırsal hayatı çığrından çıkaran vahşi modernleşme gücünü temsil ediyorlardı; sanatçılar ve entelektüellere göre, Komünizm baskıcı ve budalaca sansürün öbür adıydı; işçiler Parti bürokrasisi tarafından sömürülmenin de ötesinde, bunun onlar adına yapıldığı iddiasıyla daha da aşağılandıklarını düşünüyorlardı; son olarak, hayal kırıklığına uğramış eski solcular rejimi "gerçek Sosyalizme" ihanet olarak görüyorlardı. Bütün bu farklı ve potansiyel olarak uzlaşmaz konumlar arasındaki imkânsız *siyasi* ittifak, ancak, deyim yerindeyse siyasi olanı siyaset öncesi olandan ayıran sınırda duran bir gösterenin bayrağı altında mümkün olabilirdi ve "Dayanışma" buna kusursuz bir adaydı: Bu terim, insanları bütün siyasi farklarına rağmen birbirine bağlaması gereken "basit" ve "temel" insan birliğine karşılık geldiği için siyasi olarak iş görebilmişti.[4]

Muhafazakâr Temel İçgüdüler

Bütün bunlar bize İngiltere'deki son seçimleri İşçi Partisi'nin kazanması hakkında ne söylüyor? Sadece, numunelik bir hegemonik işlemle, "temizlik" gibi "apolitik" kavramları yeniden sahiplendiklerini değil; ayrıca başarılı bir biçimde Tory [İngiltere'deki Muhafazakârlara verilen ad] ideolojisinin bünyevi müstehcenliği üzerinde odaklandıklarını da anlatıyor. Tory'lerin görünür ideolojik açıklamaları, daima, gölge ikizleri tarafından, müstehcen, kamuoyu önünde açıkça kabul edilmeyen satır arası bir mesaj tarafından desteklenir. Örneğin, o ünlü "temellere dönüş" kampanyalarının müstehcen ilavesi, "Muhafazakâr bilinçdışının kirli sırlarını ifşa etmekten hiçbir zaman utanmayan"[5] Norman Tebbit tarafından net bir biçimde gösterilmiştir: "Geleneksel olarak İşçi Partisi'ne oy veren birçok kişi, bizim değerlerimizi paylaştıklarının farkına vardılar – yani insanın sadece toplumsal değil, yeryüzüne ait bir hayvan da olduğunu anladılar; bu

temel kabilecilik ve toprak içgüdülerini karşılamak gündemimizin bir parçası olmalıdır."[6] Demek ki "temellere dönüş" aslında şöyle bir şey: Medeni burjuva toplumu görüntüsünün altında pusuya yatmış olan "temel" bencil, kabileci, barbar "içgüdüler"in yeniden ortaya çıkarılması. Paul Verhoeven'in *Temel İçgüdü* (1992) filmindeki ünlü (ve bu ünü hak eden) sahneyi hepimiz hatırlarız; polis soruşturması sırasında Sharon Stone bir anlığına bacaklarını açıp apışıp kalan polislere orasını gösterir (gösterir mi?). Tebbitt'in lafları da şüphesiz bu hareketin ideolojik eşdeğeridir, Thatcher'cı ideolojik yapının müstehcen mahremiyetini bir anlığına gözler önüne serer. (Bayan Thatcher'ın kendisi bu ideolojik Sharon Stone hareketini sık sık dolaysızca icra edemeyecek kadar "vakur"du, o yüzden zavallı Tebbitt onun vekili işlevini görmek zorunda kalıyordu). Böyle bir arka planda, İşçi Partisi'nin "temizlik" vurgusu basit bir ahlakçılık vakası değildi – daha ziyade, kendilerinin aynı müstehcen oyunu *oynamadıkları*, laflarının, "satır aralarında" aynı müstehcen mesaji içermediği mesajını vermeye yarıyordu.

Günümüzün genel ideolojik kümelenişi içinde, bu jest göründüğünden daha önemlidir. Clinton yönetimi ABD ordusundaki eşcinsellerin çıkmazını, "Sorma, söyleme!" gibi bir ortayol bularak çözdüğünde –yani, yalan söyleyip inkâr etmek zorunda kalmasınlar diye askerlere doğrudan doğruya eşcinsel olup olmadıkları sorulmayacaktı ve resmi olarak Ordu'da bulunmalarına izin verilmese de, cinsel eğilimlerini kendilerine sakladıkları ve aktif bir biçimde başkalarını da ilişki içine sokmaya çalışmadıkları sürece onlara hoşgörü gösterilecekti– bu oportünist önlem haklı olarak, homofobik [eşcinsel düşmanı] tutumları onaylamakla eleştirildi. Eşcinsellik doğrudan yasaklanmamasına rağmen, bu yasağın neredeyse eşcinselleri kendilerini gizlemeye zorlayan bir tehdit olarak varolması, onların fiili toplumsal statüsünü etkiler. Başka bir deyişle, bu çözüm, ikiyüzlülüğü açık açık toplumsal bir ilke düzeyine yükseltmek demek oluyordu, tıpkı geleneksel Katolik toplumlarda fahişelere karşı takınılan tavır gibi – eğer Ordu'da eşcinseller yokmuş gibi yaparsak, sanki (Büyük Öteki'nin gözünde) fiilen varolmayacaklardır. Eşcinsellere hoşgörü gösterilecekti, ama kimlikleri ile ilgili temel sansürü kabul etmeleri koşuluyla.

Tam da sansür ve başka dışlama edimleriyle, sınırlamaya ve üzerlerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı aşırılığı yaratan –Foucault'nun tanımladığı– İktidar geri planının üzerine kurulan bu eleştirideki sansür anlayışı, kendi düzeyinde tamamen haklı olmasına rağmen, çok önemli bir nokta-

da yetersiz kalıyor gibi: Sansürün, iktidar söyleminin üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı marjinal ya da yıkıcı gücün statüsünü etkilemekle kalmayıp, daha da radikal bir düzeyde, iktidar söyleminin kendisini içeriden böldüğünü gözden kaçırıyor. Burada naif, ama yine de çok önemli bir soru sormak gerek: Ordu eşcinselleri saflarına alenen kabul etmeye niye bu kadar güçlü bir biçimde direniyor? Bunun tek olası tutarlı cevabı vardır: Eşcinsellik, Ordu topluluğunun "fallik ve ataterkil" libidinal ekonomisini tehdit ettiği için değil, tam tersine, *Ordu topluluğunun kendisi askerler arasındaki erkek-bağının kilit bileşeni olarak engellenen/kabul edilmeyen bir eşcinselliğe dayalı olduğu için.*

Eski ünlü Yugoslav Halk Ordusu'nun son derece homofobik olduğunu kendi deneyimlerimden hatırlıyorum –birinin eşcinsel eğilimleri olduğu keşfedildiğinde, Ordu'dan resmen atılmadan önce, bir parya haline getirilirdi– ama aynı zamanda, ordunun günlük hayatı eşcinsellik imalarıyla aşırı dolu bir atmosferdi de. Mesela, askerler yemek için sıraya girdiklerinde, çok sık yapılan kaba şaka, önündekinin kıçına parmak atıp hemen ortadan kaybolmaktı, böylece şaşıran kurban geriye döndüğünde, hepsinin yüzlerinde aynı müstehcen sırıtış olan askerlerden hangisinin bunu yaptığını anlayamıyordu. Benim bölüğümde bir asker arkadaşınızı selamlarken, sadece "Merhaba!" demek yerine, "Sikimi ye!" (Sırpça-Hırvatçada, "*Pusi kurac*!") diyordunuz; bu formül öyle standartlaşmıştı ki, bütün müstehcen anlamını yitirmişti ve kesinlikle nötr bir biçimde, tam bir kibarlık edimi olarak söyleniyordu.

Sansür, İktidar ve Direniş

Aşırı ve şiddetli homofobinin engellenmiş, yani alenen kabul edilmeyen, "yeraltı" eşcinsel libidinal ekonomi ile böyle kırılgan biçimde yan yana varoluşu, askeri topluluğun söyleminin ancak kendi libidinal temelini sansürleyerek işleyebileceğine tanıklık eder. Biraz farklı bir düzeyde, aynı şey Amerikan Donanması'nda yeni gelenlere yapılan eziyetler için de geçerlidir –üst tertipler, Donanma'ya yeni katılanlara törenlerle dayak atar ve doğrudan doğruya tenlerine madalya takmak vs. gibi yöntemlerle onları aşağılarlar. Bu uygulamaların kamuya teşhiri (birisi bunları gizlice videoya çekmişti) büyük bir infial yarattı; kamuyu rahatsız eden şey bu eziyet pratiğinin kendisi değil, (böyle şeyler olduğundan herkes haberdardı) bunun herkese teşhir edilmesiydi. Askeri hayatın sınırları dışında, cinsiyetçi ve

ırkçı önyargıları olan muhafazakâr popülizmde de buna çok benzeyen bir kendi kendini sansürleme mekanizmasıyla karşılaşmaz mıyız? Jesse Helms'in seçim kampanyalarında, ırkçı ve cinsiyetçi mesaj alenen kabul edilmez –kamusal olarak, bazen şiddetle tekzip edildiği bile olur–, ama bunun yerine bir dizi lastikli laf ve şifreli anıştırma içinde dile getirilir. Mevcut ideolojik koşullarda, Helms'in söyleminin etkili kalabilmesi için bu tür bir özsansür zorunludur. Irkçı eğilimlerini doğrudan doğruya, alenen dile getirecek olsaydı, bu onu hegemonik siyasi söylem içinde kabul edilmez hale getirirdi; sansürlü, şifreli ırkçı mesajlar vermeyi fiilen bırakmasaydı, hedef aldığı seçmen kitlesinin desteğini tehlikeye atardı. Nitekim muhafazakâr popülist siyasi söylem, etkililiği özsansür mekanizmasına bağlı olan bir iktidar söyleminin numunelik bir örneğini verir: Ancak sansürlü kaldığı sürece etkili olan bir mekanizmaya dayalıdır. Kültürel eleştirilerde son derece yaygın olan, radikal yıkıcı söylem ya da pratiklerin İktidar tarafından "sansürlenmesi" imajının hilafına, günümüzde sansür mekanizmasının daha önce hiç olmadığı ölçüde, öncelikle iktidar söyleminin kendisinin etkililiğini artırmak amacıyla devreye girdiğini söylemek bile geliyor insanın içinden.

Burada kaçınılması gereken ayartı, "bizim için, gizlice ve fiilen onayladığı şeyi alenen reddeden ikiyüzlü bir tutuma sahip bir düşmanla uğraşmaktansa, (ırkçı, homofobik...) önyargılarını açık açık kabul eden bir düşmanla uğraşmak daha iyidir," diyen eski solcu anlayıştır. Bu anlayış *görüntüyü kurtarmanın* ideolojik ve siyasi önemini fena halde azımsamaktadır: Görüntü hiçbir zaman "sadece bir görüntü" değildir; ilgili insanların *fiili* toplumsal-simgesel konumunu derinden etkiler. Eğer ırkçı tavırlar ana ideolojik ve siyasi söylem içinde kabul edilir hale getirilmiş olsaydı, bütün ideolojik hegemonyanın dengesi kökten değişirdi. Alain Badiou kendi çalışmalarını alaycı bir biçimde "iyi terör" diye nitelerken muhtemelen bunu kastediyordu: Günümüzde, yeni ırkçılık ve cinsiyetçiliğin ortaya çıkışı karşısında izlenecek strateji, *bu tür sözceleri telaffuz edilemez hale getirmektir*, böylece bunları kullanan kimseler otomatik olarak kendi kendilerini diskalifiye etmiş olacaklardır – tıpkı, bizim evrenimizde, faşizmden olumlu bir biçimde bahsedenler gibi. Faşizmin, mesela sahici cemaat özlemleri de içerebileceğinden haberdar olunsa bile, "Auschwitz'de aslında kaç kişinin öldüğü", "köleliğin iyi yanları", "işçilerin kolektif haklarını kısmanın zorunluluğu" vs. gibi konular kesinlikle *tartışılmamalıdır*; burada utanıp sıkılmaksızın "dogmatik" ve "terörist" bir tavır takınarak, bunların

"açık, rasyonel, demokratik tartışma" konuları *olmadığı* söylenmelidir.

İktidar mekanizmasının bu bünyevi yarılımı ve özsansürünün karşısına, Foucaultcu bir motif, İktidar ile direnişin iç içe geçmişliği motifi konmalıdır. Sadece direnişin İktidar'a içkin olduğu, iktidar ile karşı-iktidarın birbirlerini doğurdukları değil söylemek istediğimiz; artık üzerinde tahakküm kuramadığı direniş fazlasını İktidar'ın kendisinin yarattığı değil sadece; cinsellik örneğinde, tıpkı tam da travmatik *jouissance*'la* arasına bir mesafe koymaya yönelik zorlantılı ritüellerden libidinal tatmin elde eden takıntılı nevrotikte olduğu gibi, bir libidinal yatırımın disiplinci "bastırılışı"nın bu bastırma jestinin kendisini erotikleştirdiği de değil yalnızca. Bu son husus daha da radikalleştirilmelidir: İktidar yapısının kendisi içeriden yarılmıştır; yani, kendisini yeniden üretebilmek ve Öteki'sini kontrol altında tutabilmek için, kendisini temellendiren bünyevi bir fazlaya dayanmak zorundadır. Hegel'in spekülatif özdeşlik terimleriyle söylersek, İktidar her-zaman-çoktan kendi kendisinin ihlalidir; işleyebilmek için bir tür müstehcen ilaveye dayanmak zorundadır – özsansür jesti, iktidarın uygulanmasıyla aynı hamurdandır. Nitekim, libidinal bir içeriğin "bastırılması" geri-dönüşlü olarak "bastırma" jestinin kendisini erotikleştirir demek yetmez – iktidarın bu "erotikleştirilişi", nesne üzerinde uygulanmasının tali bir sonucu değil, iktidarın normal biçimde işlemesi için görünmez kalması gereken tekzip edilmiş temeli, iktidarın "kurucu suçu", kurucu jestidir. Örneğin Kubrick'in Vietnam filmi *Full Metal Jacket*'ın (1987) ilk yarısında betimlenen askeri talimlerde, askeri özneleri yaratan disiplin prosedürünün tali bir erotikleştirilişi ile değil, bu prosedüre eklenerek onu işler kılan kurucu müstehcen ilave ile karşı karşıyayızdır.

Sermayenin Mantığı

İşçi Partisi'nin son zaferine dönecek olursak, bu zaferin, çoğunlukla Muhafazakâr alana kaydedilmiş olan bir dizi motifi –aile değerleri, kanun ve nizam, bireysel sorumluluk– hegemonyacı bir biçimde sahiplenmekten ibaret olmadığı görülebilir; İşçi Partisi'nin ideolojik hücumu, bu motifleri Muhafazakâr alanda onları ayakta tutmuş olan –ve "suçların üstüne sert bir tavırla gitme" ve "bireysel sorumluluk" gibi laflarla acımasız bencilliğe, kurbanları horgörmeye ve diğer "temel içgüdüler"e kurnazca göndermede bulunulan– müstehcen fantazmatik altmetinden de koparmıştı. Gelgelelim, sorun şu ki, Yeni İşçi Partisi stratejisinin de kendi "satır ara-

larında verilen mesajı" vardı: Sermaye'nin mantığını tamamen kabul ediyoruz, ona bulaşmayacağız.

Günümüzde, mali kriz kalıcı bir durum; mali krizden bahsedilince, toplumsal harcamaları, sağlığa, kültür ve bilimsel araştırmaya verilen destekleri kesme, kısacası, refah devletini söküp parçalama talepleri de meşrulaşmış oluyor. Peki ama, bu kalıcı kriz sosyo-ekonomik hayatımızın gerçekten de nesnel bir özelliği mi? Daha ziyade, "sınıf mücadelesi"ndeki dengenin, yeni teknolojilerin artan rolü, Sermaye'nin dolaysızca uluslararasılaşması ve buna bağlı olarak belli asgari gerekleri yerine getirebilen ve sömürüye belli sınırlar getiren Ulus-Devlet'in rolünün azalması sonucunda, Sermaye lehinde bozulmasının etkilerinden biri değil mi? Başka bir deyişle, kriz, ancak ve ancak –gittikçe daha fazla sayıda solcu ve liberal partinin yaptığı gibi– Sermaye'nin bünyevi mantığı peşin peşin sorgulanamayacak bir öncül olarak kabul edildiği takdirde, "nesnel bir olgu"dur. Nitekim, tekinsiz bir manzarayla, satır aralarında Sermaye'ye "biz sizin için gereken işi muhafazakârlardan daha da etkili ve acısız bir biçimde yapacağız" mesajını vererek iktidara gelen sosyal demokrat partilerle karşı karşıyayız. Sorun, tabii ki, günümüzün küresel sosyo-politik koşullarında, Sermaye'nin mantığını fiilen sorgulamanın hemen hemen imkânsız olmasıdır: Sosyal demokratların, zenginliği Sermaye'nin kabul edebileceği sınırın biraz ötesinde bölüştürmeye yönelik mütevazı bir çabası bile, "fiilen" ekonomik krize, enflasyona, gelirlerin düşmesine vs. yol açar. Yine de, "neden" (artan toplumsal harcamalar) ile "sonuç" (ekonomik kriz) arasındaki bağlantının doğrudan nesnel bir nedensel bağlantı olmadığı her zaman akılda tutulmalıdır: Bu bağlantı, bir toplumsal antagonizma ve mücadele durumu içinde her-zaman-çoktan mevcuttur. Sermaye'nin koyduğu sınırlara uyulmadığında, "gerçekten" bir kriz "çıkması", hiçbir surette, bu sınırların zorunluluğunun, ekonomik hayatın nesnel bir zorunluluğu olduğunu kanıtlamaz. Bu daha çok, Sermaye'nin ekonomik ve siyasi mücadele içinde elinde tuttuğu ayrıcalıklı konumun kanıtı olarak görülmelidir; tıpkı şu durumda olduğu gibi: Güçlü taraf, eğer X'i yaparsan, Y ile cezalandırılacaksın tehdidini savurur ve sonra, sen X'i yapınca, Y de fiilen gelir.

Doğu Avrupa'nın eski Komünist ülkelerinde, bu dersi ilk alanların "reformcu" Komünistler olması tarihin bir ironisidir. Bunların çoğu niçin özgür seçimlerle iktidara dönmüşlerdir? Bu dönüş tam da, bu devletlerin fiilen kapitalizme girmiş olduklarının nihai kanıtıdır. Yani, bugün eski Komünistler neye karşılık geliyorlar? Yeni palazlanan –çoğu da bir zaman-

lar yönettikleri şirketleri "özelleştiren" eski *nomenklatura* üyeleri olan– kapitalistlerle kurdukları ayrıcalıklı ilişkiler sayesinde, her şeyden önce büyük sermaye partisidirler; üstelik, siyasi açıdan aktif sivil toplumla yaşadıkları kısa, ama biraz travmatik deneyimin izlerini silmek için, istisnasız hepsi ideoloji alanından ayrılmayı, sivil topluma aktif katılımdan pasif, apolitik tüketiciliğe çekilmeyi –çağdaş kapitalizme damgasını vuran bu iki özelliği– ateşli bir biçimde savunuyorlar. Nitekim muhalifler, sosyalizmden kapitalizme geçilen, ama eskisiyle aynı sınıfın yeni bir kılığa bürünerek yönetime geçtiği yolda kendilerinin "kaybolan dolayımlayıcılar" rolünü oynamış olduklarını keşfedip şaşırıyorlar. Bu nedenle, eski Komünistlerin iktidara dönüşünün, insanların kapitalizmden hayal kırıklığına uğradıklarını ve eski sosyalist güvenliği özlediklerini gösterdiğini iddia etmek yanlıştır. Bir tür Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması" yoluyla, sosyalizm fiilen, ancak eski Komünistlerin iktidara dönmeleriyle birlikte olumsuzlanmıştır daha ziyade; yani, siyasi analistlerin "kapitalizmden duyulan hayal kırıklığı" diye (yanlış) algıladıkları şey, aslında, "normal" kapitalizmde yeri olmayan bir etik-siyasi heyecandan duydukları hayal kırıklığıdır.[7]

Biraz farklı bir düzeyde, sibermekânın toplumsal etkisinin temelinde de aynı mantık yatar: Bu etki doğrudan doğruya teknolojiden kaynaklanmaz, toplumsal ilişkiler ağına, yani dijitalleşmenin özdeneyimlerimizi etkileme biçiminin esasen geç kapitalist küreselleşmiş piyasa ekonomisi çerçevesi tarafından dolayımlanıyor olmasına dayanır. Bill Gates'in sibermekânı, kendi deyimiyle "sürtünmesiz kapitalizm" imkânını açan bir şey olarak görüp övdüğünü biliyoruz – bu ifade sibermekân kapitalizmi ideolojisinin, maddi ataletin son izinin de silindiği bütünüyle saydam, etervari bir mübadele aracı fikrinin temelinde yatan toplumsal fanteziyi kusursuz bir biçimde aktarmaktadr. Burada canalıcı nokta, "sürtünmesiz kapitalizm" fantezisinde bir kenara attığımız "sürtünme"nin, sadece her türlü mübadele sürecini ayakta tutan maddi engellerin gerçekliğine değil, öncelikle toplumsal mübadele mekânına patolojik bir damga vuran travmatik toplumsal antagonizmaların, iktidar ilişkilerinin, vs. Gerçek'ine de karşılık geliyor olmasıdır. Marx, *Grundrisse* elyazmalarında, bir on dokuzuncu yüzyıl sınai üretim yerinin maddi yerleşim tarzının, kapitalist tahakküm ilişkisini dolaysız bir biçimde maddileştirdiğine dikkat çekmiştir – işçi kapitalistin mülkiyetindeki makinelere tâbi bir ekten ibarettir; aynı şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, sibermekân için de geçerlidir. Geç kapitalizmin

toplumsal koşullarında, sibermekânın maddiliğinin kendisi, otomatik olarak, katılımcıların toplumsal konumunun tikelliğinin ortadan kalktığı, yanılsamaya dayalı, soyut "sürtünmesiz" mübadele mekânını yaratır.

Sibermekânın egemen "kendiliğinden ideolojisi", sibermekânın –ya da İnternet'in– kendi kendine evrimleşen "doğal" bir organizma olduğu anlayışına dayalı sözde "siber-devrimcilik"tir.[8] Burada "kültür" ile "doğa" arasındaki ayrımın bulandırılması çok önemlidir: "Kültürün doğallaştırılması"nın (yaşayan organizma olarak piyasa, toplum) öbür yüzü, "doğanın kültürleştirilmesi"dir (hayatın kendisi, kendi kendini yeniden üreten bir veriler kümesi olarak kavranır –"*genes are memes*": genler hafıza birimleridir).[9] Nitekim bu yeni Hayat anlayışı, doğal ve kültürel ya da "yapay" süreçler arasındaki ayrım karşısında tarafsız kalır. Yeryüzü (Gaia) de küresel piyasa da, temel yapıları şifreleme ve şifre çözme, enformasyon aktarma sürecinin terimleriyle tanımlanan kendi kendini düzenleyen, dev, canlı sistemler olarak görülürler. Canlı bir organizma olarak İnternet fikrine, çoğunlukla özgürlükçü görünen bağlamlarda –mesela, devletin İnternet'i sansür etmesine karşı çıkıldığında– başvurulur. Gelgelelim, tam da devletin bu şekilde şeytanlaştırılışı bütünüyle muğlak kalır, zira buna daha çok sağcı popülist söylem ve/veya piyasa liberalizmi sahip çıkar: Asıl hedefleri, asgari bir toplumsal dengeyi ve güvenliği muhafaza etmeye çalışan devlet müdahaleleridir. Michael Rotschild'in kitabının başlığı, *Biyokonomi: Kapitalizmin Kaçınılmazlığı*, manidardır.[10] Yani, sibermekân ideologları artık birbiriyle mekanik bir biçimde etkileşen "Kartezyen" bireyler olmayacağımız, her "kişi"nin bireysel bedeniyle arasındaki tözel bağı koparıp kendini, onun aracılığıyla yaşayan ve hareket eden yeni bütüncü Zihin'in bir parçası olarak göreceği bir sonraki evrim aşaması hakkında hayaller kurarlarken, İnternet'in ya da piyasanın böyle dolaysızca "doğallaştırılışı" esnasında, İnternet (ya da piyasa ya da kapitalizm) gibi "organizmalar"ın serpilebilmek için ihtiyaç duydukları iktidar ilişkileri –siyasi kararlar, kurumsal koşullar– kümesi karanlıkta bırakılır.

İdeolojik Yeraltı

Yani yapılması gereken şey, eski Marksist "şeyleşme" eleştirisini yeniden gündeme getirmektir: Bugün, sözde "modası geçmiş" ideolojik ihtiras biçimlerine karşı depolitize "nesnel" ekonomik mantığı vurgulamak, ideolojinin egemen biçimidir, çünkü ideoloji kendini her zaman "ideolojik" di-

ye görülüp bir kenara atılan Öteki'ye karşı mesafe takınarak tanımlar.[11] Jacques Rancière, "siyasetin sonu"ndan dem vuran günümüz postmodern ideologlarını bekleyen "kötü sürpriz"i etkileyici bir biçimde ifade eder: Sanki bugün Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda dile getirdiği tezin, Eros'un her gündeme gelişinden sonra, Thanatos'un kendini büyük bir şiddetle yeniden gündeme getirdiği tezinin nihai doğrulanışına tanıklık etmekteyizdir. Tam, resmi ideolojiye göre, en nihayet "olgunlaşmamış" siyasi ihtirasları ("siyaset" rejimini – sınıf mücadelesi ve diğer "modası geçmiş" bölücü antagonizmaları) geride bırakıp rasyonel idare ve müzakere ürünü mutabakatın öne çıktığı "olgun", ideoloji-sonrası, pragmatik evreni, toplumsal meselelerin soğukkanlı idaresinin estetize bir hazcılıkla ("hayat tarzları"nın çoğulculuğuyla) el ele gittiği, ütopyacı itkilerden arınmış evreni kucaklayacağımız anda, işte tam bu anda, menedilmiş olan siyaset, en arkaik biçimiyle (rasyonel hoşgörülü tavrı bütünüyle iktidarsız kılan, Öteki karşısındaki saf, düpedüz ırkçı nefret biçimiyle) muzaffer bir edayla geri dönmektedir.[12] İşte tam bu anlamda, çağdaş "postmodern" ırkçılık, çokkültürcü geç kapitalizmin *semptomudur*, liberal-demokrat ideoloji projesinin bünyevi çelişkisini açığa çıkarır. Liberal "hoşgörü", tözünden yoksun bırakılmış folklorik Öteki'ye göz yumar – mesela günümüz megalopolislerinde birçok "etnik mutfak" görülür; gelgelelim, her türlü "gerçek" Öteki, "fundamentalizmi" yüzünden anında reddedilir, çünkü Ötekiliğin çekirdeği, *jouissance*'ının düzenlenmesinde yatar: "Gerçek Öteki", hiçbir zaman ruhani bilgeliklerin ve hoş âdetlerin Öteki'si değildir, tanımı gereği "ataerkil"dir, "vahşi"dir. Burada Marcuse'nin eski "baskıcı hoşgörü" kavramını yeniden güncelleştirmek geliyor insanın içinden; aseptik, selim formu içindeki Öteki'ye duyulan bir hoşgörüdür bu, Öteki'nin *jouissance*'ının Gerçek boyutunu daha baştan devredışı bırakmaktadır.[13]

Emir Kusturica'nın *Yeraltı* (1995) filminde yansıdığı şekliyle Bosna Savaşı'nın dehşetine de, yine *jouissance*'dan yararlanarak yeni bir ışık düşürebiliriz. Bu filmin siyasi anlamı öncelikle bariz taraflılığında, Yugoslavya-sonrası çatışmada saf tutma tarzında –bir yanda kahraman Sırplar, öte yanda hain, Nazi yanlısı Slovenler ve Hırvatlar– değil, tam da takındığı "depolitize" estetikçi tavrında yatar. Yani, Kusturica, *Cahiers du cinéma* muhabirleriyle yaptığı söyleşide, *Yeraltı*'nın siyasi bir film değil, bir tür transvari öznel eşik deneyimi, "ertelenmiş intihar" olduğunda ısrar ederken, farkında olmadan gerçek siyasi kartlarını masaya sermiş ve *Yeraltı*'nın Yugoslavya-sonrası etnik temizliklerin ve savaş zulümlerinin "apolitik"

fantazmatik arka planını sahneye koyduğuna işaret etmiştir. Nasıl? Balkanlar hakkındaki en yaygın klişe, Balkan halklarının tarihsel mitlerin fantazmatik girdabına yakalanmış olduklarıdır – Kusturica'nın kendisi de bu görüşü onaylar: "Bu bölgede, savaş doğal bir olgudur. Doğal afete, ara sıra patlayan bir depreme benzer. Filmimde, dünyanın bu kaotik parçasındaki durumu netleştirmeye çalıştım. Bu korkunç çatışmanın köklerini kimse yerli yerine oturtamıyormuş gibi görünüyor."[14] Burada, Edward Said'in "Şarkiyatçılık" kavramıyla benzer biçimde işleyen "Balkancılık"ın numunelik bir örneğiyle karşı karşıyayız şüphesiz: Batı'nın kendi fantazmatik içeriğini yansıttığı zamandışı mekân olarak Balkanlar. Milche Manchevski'nin (1995'te en iyi yabancı film Oscar'ını neredeyse kazanacak olan) *Yağmurdan Önce*'si ile birlikte, *Yeraltı* Batılı liberal çokkültürcülüğün nihai ideolojik ürünüdür: Bu iki film Batılı liberal bakışa, tam da bu bakışın Balkan savaşında görmek istediği şeyi sunar – yoz ve ruhsuz Batı hayatının tersine, zamandışı, akıl sır ermez, mitik bir ihtiraslar döngüsü.[15]

Evrensel çokkültürcü bakışın zayıf noktası "kurunun yanında yaşı da yakmamayı" beceremememesi değildir: Milliyetçi "kuru"yu –"aşırı" fanatizmi– yakarken, "sağlıklı" milli kimlik denen "yaş"ı kaybetmemeye dikkat etmek gerektiğini, gerekli milli kimlik asgarisini garantiye alan "sağlıklı" milliyetçilik derecesi ile "aşırı" milliyetçilik arasında bir ayrım çizgisi çekmek gerektiğini ileri sürmek fena halde yanılmak demektir. Bu türden sağduyuya dayalı bir ayrım, *tam da "saf olmayan" aşırılığından kurtulmayı amaçlayan milliyetçi muhakemeyi yeniden üretir*. Bu yüzden psikanalitik tedaviyle bir benzeşim kurmak istiyor insan: Bu tedavinin amacı, "yaş"ı (sağlıklı Ben çekirdeğini) emniyette tutmak için "kuru"dan (semptomlardan, patolojik tiklerden) kurtulmak değil, hastayı kendi "kuru"suyla, *jouissance*'ına yapı veren semptomlar ve fantezilerle yüzleştirmek için "yaş"ı yakmaktır (hastanın Ben'ini askıya almaktır). Milli kimlik konusunda da, milli Şey içinde *jouissance*'ı yapılandıran fantazmatik desteği görünür kılmak amacıyla "yaş"ı (milli kimliğin tinsel saflığını) atmaya çalışılmalıdır. *Yeraltı*'nın erdemi de, bu "yaş"ı, farkında olmadan görünür kılmasıdır.

Zaman Makinesi

Yeraltı, –filmde Titocu Komünist rejimle temsil edilen– kamusal, resmi söylemin müstehcen "yeraltı"sını günışığına çıkarır. Filme adını veren "yeraltı"nın yalnızca "ertelenmiş intihar"ın, zamanın askıya alındığı kamusal

mekânın dışındaki bir yerde cereyan eden sonsuz bir içme, şarkı söyleme ve çiftleşme orjisinin alanı olmadığı akılda tutulmalıdır: Ayrıca, dünyanın geri kalanından tecrit edilmiş olan ve II. Dünya Savaşı'nın hâlâ devam ettiğini zanneden köleleştirilmiş işçilerin, gece gündüz çalışarak, filmin kahramanı, onların "sahibi", büyük Manipülatör, "yeraltı" ile kamu dünyası arasında aracılık yapan tek kişi olan Marko'nun satacağı silahları ürettikleri "yeraltı" atölyesine de karşılık gelir. Kusturica burada, eski Avrupa peri masallarının, (çoğunlukla kötü bir büyücü tarafından kontrol edilen) çalışkan cüceler motifine göndermede bulunur; bu cüceler geceleri, insanlar uykudayken gizlendikleri yerden çıkıp işlerini yaparlar (evi toplar, yemekleri pişirirler); öyle ki insanlar sabahleyin uyandıklarında işlerinin sihirli bir şekilde yapılmış olduğunu görürler. Kusturica'nın "yeraltı"sı, Richard Wagner'in *Das Rheingold*'undan (zalim efendileri cüce Alberich'in yönetimi altında yeraltındaki mağaralarda çalışan Nibelunglar), Fritz Lang'ın, köleleştirilmiş sanayi işçilerinin egemen kapitalistlere zenginlik üretmek için toprak yüzeyinin altında yaşayıp çalıştıkları *Metropolis*'ine kadar çeşitli eserlerde karşılaştığımız bu motifin son tezahürüdür.

Manipülatif, kötü bir Efendi'nin tahakkümü altındaki "yeraltı" köleleri motifi, iki Efendi figürü arasındaki karşıtlık fonunda ortaya çıkar: Bir yanda, "görülebilir" kamusal simgesel otorite, öte yanda, "görünmez" hayalet. Özne simgesel otoriteyle donatıldığında, taşıdığı simgesel unvanın bir ilavesi olarak hareket eder, yani onun aracılığıyla hareket eden, simgesel kurum, "büyük Öteki"dir: Herhangi bir yargıcı ele alalım; adam sefil ve beş para etmez biri olabilir, ama cübbesini ve diğer nişanlarını takındığı anda, onun sözleri Hukuk'un kendisinin sözleridir. Öte yandan, "görünmez" Efendi –bunun numunelik örneği, anti-Semitizmin, kamunun gözünden uzakta, toplumsal hayatın iplerini çeken "Yahudi" figürüdür–, kamusal otoritenin bir tür tekinsiz ikizidir: Gölgeli bir yerde, kamunun gözünden uzakta, etrafına hayalet gibi bir kadir-i mutlaklık yayarak hareket etmek zorundadır.[16] Kusturica'nın *Yeraltı*'sındaki Marko, köleleştirilmiş işçilerden oluşan görünmez bir imparatorluğu kontrol eden kötü büyücü silsilesi içine yerleştirilmelidir: Kamusal simgesel Efendi olarak Tito'nun tekinsiz bir tür ikizidir. *Yeraltı*'nın sorunu, bu müstehcen "yeraltı"nı iyicil bir mesafeden sunma şeklindeki sinik tuzağa düşmesidir. *Yeraltı*, şüphesiz çok-katmanlı ve kendi üzerinde düşünen bir filmdir, "düz anlamıyla alınmaması gereken" birçok klişeyle oynar (Sırpların, etrafına bombalar düşerken, sakin sakin yemek yemeye devam eden yiğit adam

miti, vs.) –gelgelelim, *"postmodern" sinik ideoloji tam da kendisi karşısında takındığı bu mesafe yoluyla işler*. Umberto Eco, birçok yerde tekrar tekrar yayımlanan ünlü yazısı "Ebedi Faşizm"de (1995) faşist tavrın çekirdeğini tanımlayan bir dizi özellik sayıp döker: Dogmatik inatçılık, mizah yokluğu, rasyonel muhakemeye karşı duyarsızlık... İnsan ancak bu kadar yanılabilir. Günümüzün yeni-faşizmi gittikçe daha çok "postmodern", medeni, oyuncudur, kendisine karşı ironik bir mesafe takınır, *ama bütün bunlara rağmen aynı ölçüde faşisttir*.

Yani Kusturica *Cahiers du cinéma*'yla yaptığı söyleşide bir bakıma haklıdır: "Dünyanın bu kaotik parçasındaki durumu", onun "yeraltı"ndaki fantazmatik dayanağını açığa çıkararak, gerçekten de bir şekilde "netleştirir". Böylece farkında olmadan, Bosna'daki etnik katliamın libidinal ekonomisini aktarmış olur: Sözde-Bataille'cı aşırı harcama transı, sürekli çılgınca bir içme-yeme-şarkı söyleme-çiftleşme ritmi. *Etnik temizlikçilerin "rüya"sı bundan ibarettir, "bunu nasıl yapabildiler?" sorusunun cevabı burada yatar*. Savaşın standart tanımı, "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" ise, o zaman Bosnalı Sırpların lideri Radovan Karadziç'in şair olması öylesine bir rastlantıdan öte bir şeydir: Bosna'daki etnik temizlik "(bir tür) *şiirin* başka araçlarla sürdürülmesi"ydi.

"Somut" Evrenselliğe Karşı "Soyut" Evrensellik

O halde, bu çokkültürcü ideolojik şiir, günümüz küresel kapitalizmine nasıl nakşedilmiştir? Altta pusuda yatan sorun evrenselcilik sorunudur. Etienne Balibar günümüz toplumlarında üç evrensellik düzeyi ayırt etmiştir: Küreselleşme sürecinin ve bunu tamamlayan "içsel dışlamalar" sürecinin "gerçek" evrenselliği (şu anda, her birimizin kaderinin küresel piyasa ilişkilerinin oluşturduğu karmaşık ağa bağımlı oluşu); ideolojik hegemonyayı düzenleyen kurmacanın evrenselliği (öznenin dolaysız toplumsal grubuna –sınıfına, mesleğine, cinsiyetine, dine– gömülmek karşısında bir mesafe kazanmasını ve kendini özgün bir özne olarak konumlandırmasını sağlayan evrensel "hayali cemaatler" olarak Kilise ya da Devlet); bir İdeal'in evrenselliği, ki bunun en önde gelen örneği, mevcut düzene karşı sürekli ayaklanmayı harekete geçiren ve dolayısıyla hiçbir zaman "mutenalaştırılamayan", mevcut düzene dahil edilemeyen koşulsuz bir fazla olarak kalan devrimci *égaliberté* (eşitlik-özgürlük) talebidir.[17]

Bu üç evrensel arasındaki sınır, tabii ki, hiçbir zaman istikrarlı ve sabit değildir: *égaliberté*, bizi tikel toplumsal rolümüzle özdeşleşmeye teşvik eden hegemonik fikir işlevini de (ben fakir bir zanaatkârım, ama tam da bu halimle, Ulus-Devlet'imin hayatına eşit ve özgür bir yurttaş olarak katılıyorum), her sabit toplumsal düzeni istikrarsızlaştıran indirgenmez bir fazla/aşırılık işlevini de görebilir. Jacoben evrende kesintisiz toplumsal dönüşüm sürecini harekete geçiren, İdeal'in istikrarsızlaştırıcı evrenselliği işlevini gören şey, daha sonra her bireyin toplumsal mekân içindeki kendi özgül yeriyle özdeşleşmesini sağlayan ideolojik kurmaca haline gelmiştir. Hegelce söylersek, burada alternatifler şöyledir: Evrensel (somut içeriğe karşıt olarak) "soyut" mudur, yoksa (kendi toplumsal hayat tarzımı, evrensel toplumsal düzene katılmanın özgül biçimi olarak yaşamam anlamında) "somut" mudur? Balibar'ın dile getirmek istediği, tabii ki, bu ikisi arasındaki gerilimin indirgenemez olduğudur: soyut-negatif-ideal evrenselliğin aşırılığı, istikrar bozucu gücü, bir "somut evrenselliğin" uyumlu bütününe hiçbir zaman bütünüyle entegre edilemez.[18] Gelgelelim, bugün daha önemli görünen bir gerilim daha vardır; "somut evrensellik"in kendisinin iki tarzı arasındaki gerilim. Yani, günümüzde yaşanan küresel piyasa yoluyla küreselleşmenin "gerçek" evrenselliğinin de kendi hegemonik kurmacası (hatta ideali), çokkültürcü hoşgörü, insan haklarına saygı gösterme ve koruma, demokrasi vs. kurmacası vardır; sahip olduğu evrensel özellikler (dünya piyasası, insan hakları ve demokrasi) her özgül "yaşam tarzı"nın kendi tikelliği içinde serpilmesine imkân veren bir dünya düzeninin sözde-Hegelci bir "somut evrenselliği" vardır. Böylece bu postmodern, ulus-devlet-sonrası, "somut evrensellik" ile Ulus-Devlet'in daha eski "somut evrenselliği" arasında kaçınılmaz olarak bir gerilim ortaya çıkar.

Hegel, modernliğe özgü *ikincil özdeşleşme yoluyla bireyselleşme* paradoksunu ilk geliştiren kişiydi. Özne, başlangıçta, içine doğduğu tikel yaşam biçiminin (aile, yerel cemaat) içine gömülmüş durumdadır; kendisini bu asli "organik" cemaatten koparabilmesinin, onunla bağlarını kesmesinin ve kendini "özerk bir birey" olarak ortaya koyabilmesinin tek yolu, temel bağlılığını kaydırmak, kendi varlığının tözünü, aynı anda hem evrensel hem de "yapay" olan, artık "kendiliğinden" değil, dolayımlanmış olan ve bağımsız özgür öznelerin faaliyetleriyle ayakta duran bir başka, ikincil cemaatte görmektir – yerel cemaate karşı millet; çırakla ustası arasındaki "kişiselleşmiş" ilişkiye karşı modern anlamda meslek (büyük bir anonim şirkette çalışmak); kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel hikmete karşı aka-

demik bilgi cemaati. Birincil özdeşleşmeden ikinciye bu şekilde geçilirken, birincil özdeşleşmeler bir tür töz dönüşümünden geçerler: Evrensel ikincil özdeşleşmenin görünüş biçimi işlevini görmeye başlarlar – sözgelimi, tam da iyi bir aile mensubu olarak, Ulus-Devlet'imin iyi işlemesine katkıda bulunurum. Evrensel ikincil özdeşleşme, dolaysız biçimde birincil özdeşleşmenin tikel biçimlerinin karşısına yerleştirildiği sürece, yani özneyi birincil özdeşleşmelerinden feragat etmeye zorladığı sürece "soyut" kalır; birincil özdeşleşmeleri ikincil özdeşleşmenin görünüş tarzlarına dönüştürerek yeniden entegre ettiğinde "somut"laşır. "Soyut" evrensellik ile "somut" evrensellik arasındaki bu gerilim, ilk Hıristiyan Kilisesi'nin kararsız toplumsal statüsünde açıkça görülebilir: Bir yanda, gerçek Hıristiyan tavrını hâkim toplumsal ilişkilerin mevcut mekânı ile birleştirmenin hiçbir yolu olmadığını düşünen radikal grupların fanatikliği söz konusuydu; öte yanda da, Hıristiyanlığı mevcut tahakküm yapısı ile uzlaştırmaya yönelik girişimler vardı; böylece toplumsal hayata katılmak ve hiyerarşi içinde bir yer işgal etmek, iyi bir Hıristiyan olmakla bağdaşacaktı – hatta, üzerine düşen belirli toplumsal rolü yerine getirmek, Hıristiyan olmakla bağdaşmanın da ötesinde, Hıristiyan olmaya yönelik evrensel görevi yerine getirmenin özgül bir yolu olarak bile algılanıyordu.

Modern çağda, "somut evrensel"in egemen toplumsal biçimi, tikel toplumsal kimliklerimizin mecrası olarak Ulus-Devlet'tir: (Sözgelimi işçi, profesör, siyasetçi, çiftçi, avukat olarak sürdürdüğüm) toplumsal hayatın belirli biçimi, Ulus-Devlet'imin evrensel hayatına katılmamın özgül tarzıdır. Ulus-Devlet'in ideolojik birliğini garanti altına alan bu dönüşüm mantığı karşısında, Amerika Birleşik Devletleri eşsiz bir istisna rolü oynar: Standart "Amerikan ideolojisi"nin kilit unsuru, kişinin tikel etnik köklerine yönelik bağlılığının kendisini, "Amerikalı olma"nın bir ifadesine dönüştürme çabasıdır: "İyi bir Amerikalı" olmak için, kişinin etnik köklerinden feragat etmesi gerekmez – İtalyanlar, Almanlar, Siyahlar, Yahudiler, Yunanlılar, Koreliler "hepsi Amerikalı"dır, yani, tam da etnik kimliklerinin tikelliği, "ona bağlı olma" tarzları, onları Amerikalı kılar. Tikel etnik kimliğim ile bir Ulus-Devlet'in mensubu olarak sahip olduğum evrensel kimlik arasındaki gerilimin aşılmasını sağlayan bu dönüşüm, bugün tehdit altındadır: Amerikan Ulus-Devleti'nin evrensel çerçevesiyle kurulan acıklı, vatanseverce özdeşleşmenin pozitif yükü ciddi bir erozyona uğramıştır adeta; "Amerikalılık", "Amerikalı olmak", devasa bir ideolojik projenin –"Amerikan rüyası"nın– parçası olma şeklindeki yüce etkiyi gittikçe daha az yarat-

maktadır ve buna bağlı olarak Amerikan devleti gittikçe daha fazla, birçok etnik, dini ya da yaşam-tarzı cemaatinin bir arada yaşadığı basit, resmi bir çerçeve olarak yaşanmaktadır.

Modernizmin Tersine Dönüşü

"Amerikan rüyası"nın bu tedrici çöküşü –daha doğrusu, tözünü kaybedişi–, Hegel'in betimlediği birincil özdeşleşmeden ikinciye geçme sürecindeki beklenmedik bir *tersine dönüşe* tanıklık eder: "Postmodern" toplumlarımızda, "soyut" ikincil özdeşleşme kurumu, gittikçe daha fazla, aslında bağlayıcı olmayan dışsal, salt resmi bir çerçeve olarak yaşanmaktadır; bu yüzden de gittikçe daha fazla, "ilksel", çoğunlukla daha küçük (etnik, dini) özdeşleşme biçimlerinde destek aranmaktadır. Bu özdeşleşme biçimleri milli özdeşleşmeden daha "yapay" olduklarında bile –mesela gay cemaatinde olduğu gibi–, bireyi dolaysızca ve karşı konmaz biçimde, özgül "hayat tarzı" içinde yakalamak anlamında daha "dolaysız"dırlar, dolayısıyla onun bir Ulus-Devlet'in yurttaşı olma sıfatıyla sahip olduğu "soyut" özgürlüğü kısıtlarlar. Nitekim, günümüzde modernliğin başlarındaki Ulus inşa etme sürecinin tersi bir süreçle karşı karşıyayızdır: "Etnik olanın ulusallaştırılması" –etnik olanın etnikliğinden arındırılarak, "aşılarak" (*Aufhebung*) ulusal olana dönüştürülmesi– yerine, "etnik kökler" arayışının (ya da yeniden inşasının) yenilendiği, "ulusal olanın etnikleştirilmesi" süreciyle karşı karşıyayızdır. Gelgelelim, burada canalıcı nokta, özdeşleşmenin ikincil biçimlerinden, "organik" cemaatlerle kurulan "birincil" özdeşleşme biçimlerine yapılan bu "gerileme"nin, çoktan "dolayımlı" oluşudur: Bu "gerileme", dünya piyasasının evrensel boyutuna verilen bir *tepkidir* – bu haliyle de, onun topraklarında, onun fonunda ortaya çıkar. Bu nedenle, bu olgularda karşı karşıya olduğumuz şey, bir "gerileme" değil, onun tam tersinin görünüş biçimidir: Bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"yla, *tam da "birincil" özdeşleşmenin bu şekilde yeniden öne çıkarılışı, organik-tözel birliğin kaybının son kertesine varmış olduğuna işaret eder*.

Bu noktayı netleştirmek için, postmodern siyasetin belki de en temel dersi akılda tutulmalıdır. Ulus-Devlet, toplumsal hayatın "doğal" birliği, dengeli bir çerçeve, önceki bütün gelişmelerin ona doğru yaklaştıkları bir tür Aristocu *entelechia* olmak şöyle dursun, tikel bir etnik Şey'le (vatanseverlik, *pro patria mori* vs.) kurulan ilişki ile piyasanın (potansiyel olarak) evrensel işlevi arasındaki epey istikrarsız, geçici dengedir. Ulus-Devlet, bir

yandan organik, yerel özdeşleşme biçimlerini "aşarak" evrensel "vatanseverce" özdeşleşmeye çevirir; bir yandan da kendini, piyasa ekonomisinin "iç" ticareti "dış" ticaretten ayıran sözde doğal bir sınırı gibi koyutlar – böylece ekonomik faaliyet "yüceltilir", etnik Şey mertebesine çıkarılır, ulusun büyüklüğüne yapılan vatanseverce bir katkı olarak meşrulaştırılır. Bu denge her iki taraftan da sürekli tehdit edilir; hem ortadan kalkıvermek yerine evrensel kamusal alanın dışında yeraltı hayatını sürdüren eski "organik" tikel özdeşleşme biçimleri tarafından, hem de "ulusaşırı" doğası Ulus-Devlet'in sınırlarına bünyevi olarak kayıtsız kalan Sermaye'nin içkin mantığı tarafından. Günümüzdeki yeni "fundamentalist" etnik özdeşleşmeler de, bir tür "yüceltimi bozma" [desüblimasyon] süreci, "ulusal ekonomi"nin bu istikrarsız birliğini parçalayarak onu oluşturan iki bileşene, ulusaşırı piyasa işlevine ve etnik Şey'le kurulan ilişkiye döndürme süreci içerirler.[19] Bu nedenle, soyut ticaret biçimi ile etnik Şey'le kurulan ilişki arasındaki (Aydınlanma projesi tarafından başlatılmış olan) yarılma, ancak bugün, günümüzün "fundamentalist" etnik, dini, yaşam tarzı cemaatleri içinde tam olarak gerçekleşmektedir: Günümüzün postmodern etnik ya da dini "fundamentalizmi" ve yabancı düşmanlığı "geriye yönelik" (*regress-ive*) olmadığı gibi, tam aksine, piyasanın ekonomik mantığının etnik Şey'e bağlılıktan nihai olarak kurtulmuş olduğunun en iyi kanıtını sunar.[20] Toplumsal hayatın diyalektiğinin en yüksek spekülatif çabası da burada yatar: İlksel dolayımsızlığın dolayımlanması –yani, "yabancılaşmış" bireyci toplumda organik cemaatin dağılması– sürecini betimlemekte değil, tam da modernliğe özgü bu dolayımlanma sürecinin, nasıl yeni "organik" dolayımsızlık biçimleri doğurabildiğini açıklamakta. Bu yüzden, standart *Gemeinschaft* tan *Gesellschaft* a geçiş hikâyesine, bu cemaatin toplumlaşması sürecinin nasıl farklı, yeni, "dolayımlı" cemaat biçimleri –yani, "yaşam tarzı cemaatleri"– yarattığına dair bir açıklama eklenmelidir.

Çokkültürcülük

O halde, Sermaye evreni, içinde bulunduğumuz küresel kapitalizm çağında Ulus-Devlet biçimiyle nasıl bir ilişki kuruyor? Bu ilişkiye verilebilecek en iyi ad, "kendi kendini sömürgeleştirme"dir belki de: Sermaye'nin doğrudan çokuluslu biçimde işlemeye başlamasıyla birlikte, artık metropolis ile sömürgeleştirilmiş ülkeler arasındaki standart ilişki yoktur karşımızda;

küresel bir şirket, deyim yerindeyse, ana-ülkesiyle arasındaki göbek bağını keser ve kökenlerinin bulunduğu ülkeye sadece sömürgeleştirilecek bir diğer ülke muamelesi yapar. Le Pen'den Buchanan'a, şoven eğilimleri olan sağcı popülistleri bu kadar rahatsız eden de budur: Yeni çokuluslu şirketlerin, Fransız ya da Amerikan halkı karşısında da, Meksika, Brezilya ya da Tayvan halkına takındıkları tavrın aynısını takınmaları. Bu göndermesi kendisi olan dönüşte bir tür şiirsel adalet yok mudur? Nitekim günümüzün küresel kapitalizmi, ulusal kapitalizm ve onun uluslararası/sömürgeci safhasından sonra, bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"dır yine. Başlangıçta (ideal durumdan bahsediyoruz tabii ki), bir Ulus-Devlet'in sınırları içindeki kapitalizm söz konusuydu, uluslararası ticaret (Ulus-Devletler arasındaki ticaret) de ona eşlik ediyordu; ondan sonra sömürgeci ülkenin sömürge ülkeyi kendine tabi kıldığı ve (ekonomik olarak, siyasi olarak, kültürel olarak) sömürdüğü sömürgeleştirme ilişkisi geldi; bu sürecin son uğrağı da sadece sömürgelerin olduğu, sömürgeci ülkelerin olmadığı sömürgeleştirme paradoksudur – sömürgeci güç artık bir Ulus-Devlet değil, doğrudan doğruya küresel şirkettir. Uzun vadede, hepimiz yalnızca Muz Cumhuriyeti tişörtleri giymekle kalmayıp muz cumhuriyetlerinde yaşar olacağız.

Ve bu küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu tabii ki çokkültürcülüktür; bir tür boş küresel konumdan *her* yerel kültüre, sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi –âdetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı göstermek gereken "yerliler" olarak– bakar. Yani, geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürcülük arasındaki ilişkinin aynısıdır: Küresel kapitalizm, nasıl Ulus-Devlet metropolünü sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içeriyorsa, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültürlere karşı tepeden bakan Avrupamerkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içerir. Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, "mesafeli bir ırkçılık"tır – Öteki'nin kimliğine "saygı gösterir", Öteki'ni, karşısında kendisinin, çokkültürcünün, ayrıcalıklı evrensel konumu sayesinde mümkün kılınmış bir mesafe takındığı, kendi içine kapalı, "sahici" bir cemaat olarak görür. Çokkültürcülük, kendi konumunu her türlü pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır (çokkültürcü doğrudan doğruya ırkçı değildir, Öteki'nin karşısına kendi kültürünün *tikel* değerlerini çıkarmaz), ama yine de diğer kültürleri gerektiği şekilde takdir

(ya da tekdir) edebileceği ayrıcalıklı *boş evrensellik noktasını* oluşturan bu konumu elinde tutar – çokkültürcünün Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.

Peki ya, çokkültürcünün tarafsızlığının sahte olduğu, çünkü konumunun gizliden gizliye Avrupamerkezci içeriklere ayrıcalık tanıdığı şeklindeki bariz karşı sava ne diyeceğiz? Bu muhakeme tarzı doğrudur, ama yanlış nedenle. Evrensel çokkültürcü konumu her zaman destekleyen tikel kültürel arka plan ya da kökler, onun evrensellik maskesi ardında gizlenen "hakikati" değildir: "Çokkültürcü evrensellik aslında Avrupamerkezcidir". Tam tersine: Tikel köklerin düşürdüğü leke, öznenin zaten bütünüyle "köksüz" olduğunu, gerçek konumunun evrenselliğin boşluğu olduğunu gizleyen fantazmatik perdedir. Burada, de Quincey'nin basit cinayet sanatı hakkındaki şakasına düştüğüm şerhi hatırlatayım yine: Kimbilir kaç kişi masum bir seks orjisine kalkışıp da soluğu Çin lokantasında yemek paylaşmakta almıştır![21] Bu şerhle, yüzeydeki bahane ile gizlenen istek arasındaki standart ilişkiyi tersine çevirmek istemiştim: Bazen en zor şey, görünüşü olduğu gibi kabul etmektir – bir sürü fantazmatik senaryoyla ona "derin anlamlar" yükleriz. Birlikte bir Çin yemeği yemeyi reddetmemin altında yatan "gerçek arzum", kafayı grup sekse takmış olmam olabilir pekâlâ, ama asıl nokta şudur ki arzumu yapılandıran bu fantezinin kendisi, zaten, mutlak bir zorlamayla kendi yoluna giden "oral" dürtüme karşı bir savunmadır...

Burada Darian Leader'ın verdiği örneğin, garsondan masa göstermesini isterken "iki kişilik masa, lütfen!" diyeceği yerde "iki kişilik yatak, lütfen!" diyen adam örneğinin tam eşdeğeriyle karşı karşıyayız. Burada standart Freudcu açıklamayı ("adamın aklı çoktan, yemekten sonra geçirmeyi planladığı seks gecesine takılmış, tabii ki!") tersine çevirmek gerekir: Yeraltındaki cinsel fantezinin bu müdahalesi, daha ziyade, aslında onun için seksten daha önemli olan oral dürtüye karşı savunma işlevini gören bir perdedir.[22] Marx da, (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde) 1848 Fransız Devrimi'ni analiz ederken, benzer biçimde bu tür çifte aldatmaya örnek verir: Devrim'den sonra iktidara geçen Düzen Partisi, alenen Cumhuriyet'i destekliyordu, ama gizliden gizliye Restorasyon'a inanıyordu; cumhuriyet ritüelleriyle dalga geçmek için her fırsatı kullanıyor ve mümkün olan her yolla "gönüllerinin nerede olduğu"na işaret ediyorlardı.[23] Gelgelelim paradoks şuradaydı ki faaliyetlerinin hakikati, tek başlarına kaldıklarında alay edip horgördükleri dışsal formda yatıyordu: Bu cumhuriyetçi form,

altında kralcı arzunun pusuya yattığı bir suretten ibaret değildi – fiili tarihsel işlevlerini görmelerini, burjuvazinin cumhuriyetçi kanun ve nizamını tesis etmelerini sağlayan şey, daha çok Kralcılığa duydukları gizli bağlılıktı. Marx'ın kendisi de, Düzen Partisi mensuplarının ara sıra yaptıkları Cumhuriyet aleyhtarı "dil sürçmeleri"nden –örneğin, parlamentodaki tartışmalarda Fransa'dan krallık olarak bahsetmekten– muazzam bir haz aldıklarından bahseder: Bu dil sürçmeleri, onların kendi gözlerini *yüzeyde* olup bitenlerin toplumsal gerçekliğine kapatmalarına yol açacak bir perde işlevini gören fantazmatik yanılsamalarını dile getiriyordu.

Hayaletteki Makine

Aynı şey, gerekli düzeltmeler yapılmak kaydıyla, hâlâ tikel bir kültürel mirasa bağlı kalan, onu kendi başarısının sırrı diye adlandıran günümüz kapitalisti –çay törenlerine katılan ya da bushido koduna uyan Japon işadamları gibi– ya da Japonların başarısının özel sırrını araştıran Batılı gazeteciler için de geçerlidir: Tikel bir kültürel formüle yapılan bu göndermenin kendisi, Sermaye'nin evrensel anonimliğinin perdesidir. Asıl korkunç olan küresel Sermaye'nin evrenselliği ardında gizlenen tikel içerik değil, Sermaye'nin aslında körü körüne kendi yolunu takip eden anonim bir küresel makine olması, altında ona can veren hiçbir tikel Gizli Ajan'ın/Fail'in olmamasıdır. Korkunç olan, (ölü evrensel) makinedeki (tikel yaşayan) hayalet değil, her (tikel yaşayan) hayaletin kalbindeki (ölü evrensel) makinedir.

Nitekim çıkarılması gereken sonuç, bugün kendini dayatan çokkültürcülük sorunsalının –çeşitli kültürel yaşam dünyalarının melez biraradalığının–, kendi karşıtının, yani *evrensel* dünya sistemi olarak kapitalizmin ağır mevcudiyetinin görünüş biçimi olduğudur: Çağdaş dünyanın daha önce eşi görülmedik ölçüde homojenleşmesine tanıklık eder bu sorunsal. Toplumsal tahayyül ufku artık bize kapitalizmin en sonunda çökeceği fikrini besleme iznini vermediği için –başka bir ifadeyle, *kapitalizmin kalıcı olduğunu* herkes sessizce kabullendiği için– eleştirel enerji, kapitalist dünya sisteminin temeldeki homojenliğine dokunamayınca, kültürel farklılıklar adına savaşmayı ikame bir çıkış yolu olarak görmüştür adeta. Böylece kapitalizm zafer yürüyüşünü devam ettirirken, bizler etnik azınlıkların, gay ve lezbiyenlerin, farklı hayat tarzlarının vs. hakları adına SD (siyaseten doğru) savaşlar vermekteyizdir – "kültürel çalışmalar" kılığına bürünmüş günümüz eleştirel teorisi, kapitalizmin ağır mevcudiyetini görünmez-

leştirmeye yönelik ideolojik çabaya aktif bir biçimde katılarak, kapitalizmin sınırsız gelişimine nihai hizmeti sunmaktadır: Tipik bir postmodern "kültürel eleştiri"de, kapitalizmden dünya sistemi olarak bahsetmek bile, "özcülük"le, "fundamentalizm"le ve diğer suçlarla itham edilmeye yol açar.

Burada bir *semptom* yapısı söz konusudur. Evrensel bir yapılandırıcı ilkeyle karşılaşıldığında, her zaman otomatik biçimde, –tam da ilkesel olarak– bu ilkeyi olası bütün unsurlarına uygulamanın mümkün olduğu; ilkenin ampirik olarak gerçekleşmemesinin, sadece olumsal koşullarla ilgili bir mesele olduğu varsayılır. Gelgelelim, bir semptom –içindeki evrensel ilkenin gerçekleşmeyişi olumsal koşullara bağlıymış gibi görünse de– istisna olarak, yani evrensel ilkenin askıya alındığı nokta olarak kalmak *zorunda olan* bir unsurdur: Evrensel ilke bu nokta için de geçerli olsaydı, evrensel sistemin kendisi çökerdi. İyi bilindiği üzre, Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin sivil toplum hakkındaki paragraflarında, modern sivil toplumdaki kalabalık "ayaktakımı" (*Pöebel*) sınıfının, toplumsal yanlış yönetimin, yetersiz hükümet önlemlerinin ya da ekonomik şanssızlığın arızi bir sonucu olmadığını gösterir: Sivil toplumun bünyevi yapısal dinamikleri, zorunlu olarak, sivil toplumun nimetlerinden dışlanan bir sınıfa, temel insan haklarından yoksun bırakılmış, dolayısıyla toplum karşısındaki görevlerinden de kurtulmuş bir sınıfa yol açar; sivil toplum içinde, kendi evrensel ilkesini olumsuzlayan bir unsur, bir tür "Aklın kendisinin bünyesindeki Akıldışı"dır bu sınıf – kısacası onun semptomudur.

Bugün, liberal-demokratik refah toplumunun nimetlerinden bazen kuşaklar boyunca dışlanan bir alt sınıfın büyümesinde, aynı olguyu, hem de daha güçlü bir biçimde gözlemlemiyor muyuz? Günümüzün "istisnaları" –evsizler, varoştakiler, daimi işsizler– geç kapitalist evrensel sistemin semptomudurlar, geç kapitalizmin içkin mantığının nasıl işlediğini, sayılarını giderek artırarak sürekli biçimde hatırlatırlar: Kapitalizme özgü ütopya, gerekli önlemler alınarak (ilerici liberaller için olumlayıcı, telafi edici eylem yoluyla; muhafazakârlar için ise kendine yetmeye ve aile değerlerine dönme yoluyla), bu "istisna"nın –uzun vadede ve hiç değilse, ilkesel olarak– "ortadan kaldırılabileceği"dir. "Gökkuşağı koalisyonu" kavramında da (ilerideki ütopik bir anda, bütün "ilerici" mücadelelerin –gay ve lezbiyen hakları, etnik ve dini azınlıkların hakları için verilen mücadelelerin, ekolojik mücadelenin, feminist mücadelenin vs.– ortak bir "eşdeğerlikler zinciri" içinde birleşecekleri fikrinde) benzer bir ütopya işbaşında değil midir? Ba-

şarısızlığın zorunluluğu yine yapısaldır: Mesele sadece, durumun ampirik karmaşıklığı yüzünden, bütün tikel "ilerici" kavgaların hiçbir zaman birleşmeyecek olmaları, "yanlış" eşdeğerlikler zincirlerinin –mesela, Afro-Amerikan etnik kimliği için verilen kavganın ataerkil ve homofobik ideolojiyle zincirlenmesi– her zaman ortaya çıkacak olması değildir; "yanlış" zincirlenmelerin ortaya çıkmasının tam da günümüzün "eşdeğerlik zincirleri" oluşturmaya yönelik "ilerici" siyasetinin yapılandırıcı ilkesinde temelleniyor olmasıdır: Yerdeğiştirmeleri ve yoğunlaşmaları sürekli kayan birçok tikel mücadeleden oluşan alanın kendisi, ekonomik mücadelenin oynadığı anahtar rolün "bastırılması" sayesinde ayakta tutulur – mücadeleler çoğulluğu arasında "eşdeğerlikler zinciri" oluşturmaya yönelik solcu siyaset, küresel bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin analizinin sessizce terk edilmesine ve kapitalist ekonomik ilişkilerin sorgulanamaz çerçeve olarak kabul edilmesine karşılık gelir.[24]

Nitekim elitist çokkültürcü liberalizmin sahteliği, içerik ile biçim arasındaki gerilimden gelir ki bu gerilim, hoşgörülü evrenselciliğin ilk büyük ideolojik projesi olan masonluğa bile çoktan damgasını vurmuştu: Masonluk öğretisi (bütün insanların Aklın ışığına dayalı evrensel kardeşliği), kendi ifade biçimi ve örgütlenişiyle (kabul törenleri olan gizli bir dernek) açıkça çatışır – masonluğun tam da ifade biçimi ve eklemleniş tarzı, pozitif öğretiyi yalanlar. Buna çok benzer biçimde, kendi etnik kimliğinin sınırlarını aşmış olduğunu düşünen (herhangi bir tikel cemaate bağlı olmayan "dünya yurttaşı") çağdaş "siyaseten doğru" liberal tavır da, *kendi toplumu içinde*, kendisini açıkça, kendi dar etnik ya da cemaat sınırları içine kapalı kaldığı için horgörülen sıradan insanlar çoğunluğunun karşısına yerleştiren dar elitist bir üst-orta sınıf çevresi işlevini görür.

Hukukun Solcu Askıya Alınışının Savunusu

Peki o zaman, çokkültürcü postmodernizmin bu sahteliğinin farkında olan solcular buna nasıl tepki gösterirler? Verdikleri tepki, Hegel'in sonsuz yargı adını verdiği şey biçimine bürünür: Spekülasyon yoluyla, birbiriyle kesinlikle bağdaşmayan iki terimin özdeş olduğunu koyutlayan yargıdır bu; Hegel'in en tanınmış örneği, *Tinin Fenomenolojisi*'nde frenoloji hakkındaki altbölümdür: "Tin bir kemiktir". Bu tepkiyi özetleyen sonsuz yargı ise şudur: "Adorno (en sofistike "elitist" eleştirel teorisyen), Buchanan'dır (Amerikan sağcı popülistlerinin en bayağısı)". Yani, –Christopher

Lasch'den Paul Piccone'ye– postmodern çokkültürcü elitizmin bu eleştirmenleri,"araçsal Akıl"ın, yaşam dünyamızın bürokratikleştirilip araçsallaştırılışının her yere yayılmış hâkimiyetine siyasi olarak verilebilecek tek uygun cevabın cemaati yeniden öne çıkarmak, yerel demokrasi ve aktif yurttaşlık olduğunu savunurken, yeni muhafazakârlığı onaylama riskine girerler.[25] Günümüz popülizmini, modernleşme sürecine karşı, bu yüzden de bünyesi gereği paranoyak, ipleri elinde tutan ve bu yüzden de modernleşmenin getirdiği acılardan sorumlu olan gizli bir fail –Yahudiler, uluslararası sermaye, vatantanımaz çokkültürcü yöneticiler, devlet bürokrasisi vs.– arayan nostaljik, gerici bir formasyon olarak görüp bir kenara atmak kolaydır elbette; sorun daha çok, bu yeni popülizmi, kapitalist modernleşmeye ciddi bir engel oluşturmak şöyle dursun, ona zemin hazırlayan yeni bir "sahte şeffaflık" biçimi olarak görme sorunudur. Başka bir deyişle, teknolojik ilerlemenin kendisinin, kendilerini tedricen "doğallaştıran" –sanal cemaatler gibi– yeni cemaatlere nasıl yol açtığını analiz etmek, yeni teknolojilerin etkisiyle cemaat hayatının çözülmesine yanıp yakınmaktan çok daha ilginçtir.

Bu solcu popülizm savunucularının görmeyi başaramadıkları şey, günümüz popülizminin, küresel kapitalizme bir tehdit oluşturmak şöyle dursun, onun bünyevi ürünü olarak kaldığıdır. Paradoksal biçimde, günümüzün gerçek muhafazakârları, liberal çokkültürcülüğü de fundamentalist popülizmi de reddeden, küresel kapitalizm ile etnik fundamentalizm arasındaki suç ortaklığını açıkça gören solcu "eleştirel teorisyenler"dir. Ne küresel piyasa-toplumuna ne de yeni etnik fundamentalizm biçimlerine ait olan üçüncü bir alana işaret ederler: Siyaset alanı, sivil toplumun, aktif, sorumlu yurttaşlığın –insan hakları, ekoloji vs. mücadelesinin– kamusal alanı. Gelgelelim sorun şu ki, bu siyasi mekân biçiminin kendisi, gitgide küreselleşmenin şiddetli saldırısının tehdidi altına giriyor; sonuç olarak, basitçe ona dönmek ya da onu yeniden canlandırmak mümkün değil. Bir yanlış anlamayı bertaraf edelim: Günümüz İngilteresi örneğinde, İşçi Partisi iktidarının aslında hiçbir şey değiştirmediğini, bu haliyle de, bir değişiklik varmış gibi yanıltıcı bir izlenim yarattığı için Muhafazakâr yönetimin devam etmesinden daha da tehlikeli olduğunu savunan eski "ekonomik özcü" yaklaşımı falan savunuyor değiliz. İşçi Partisi hükümetinin yapabileceği birçok şey var; geleneksel İngiliz dargörüşlü şovenizminden (sağlıktan eğitime) toplumsal dayanışma unsuru çok daha güçlü, daha "aydınlanmış" bir liberal demokrasiye, (kadın haklarından etnik grup-

ların haklarına çok çeşitli biçimleri içinde) insan haklarına saygı gösterilmesine geçiş sürecine birçok katkıda bulunabilir; İşçi Partisi'nin zaferi, *égaliberté* mücadelesinin çeşitli biçimlerini yeniden canlandıracak bir teşvik olarak kullanılmalıdır. (Fransa'da da seçimleri Sosyalistlerin kazanmasıyla birlikte, durum daha da muğlaklaşmıştır, zira Jospin'in programı sermayenin mantığıyla doğrudan hesaplaşmaya yönelik bazı unsurlar içermektedir.) Değişim tözel olmayıp sadece yeni bir başlangıç görüntüsü taşıdığında bile, bir durumun halkın çoğunluğu tarafından "yeni bir başlangıç" olarak algılanması da başlı başına, önemli ideolojik ve siyasi yeniden eklemlemeleri gerçekleştirecek bir alan açar – daha önce de gördüğümüz gibi, ideolojinin diyalektiğinden çıkan temel ders, görünüşlerin önemli *olduğudur*.

Yine de, sermayenin Ulus-Devlet-sonrası mantığı arka planda pusuya yatan Gerçek olarak kalırken, küreselleşme sürecine verilen üç temel solcu tepki –liberal çokkültürcülük; fundamentalist görünüşü altında "araçsal akıl"a karşı bir direniş tesbit ederek popülizmi benimseme girişimi; siyaset mekânını açık tutma girişimi– yetersiz görünmektedir. Son yaklaşım, çokkültürcülük ile fundamentalizm arasında bir suç ortaklığı olduğuna dair doğru bir tesbite dayalı olmasına rağmen, şu canalıcı sorudan kaçınır: *Günümüzdeki küreselleşme koşullarında siyaset alanını nasıl yeniden icat edeceğiz?* Sermayenin küresel sürecini olduğu gibi bırakan tikel mücadeleler dizisinin siyasileştirilmesi yeterli değildir belli ki. Demek ki geç kapitalist liberal demokrasi çerçevesi içinde, kendini ana ideolojik mücadele ekseni olarak dayatan karşıtlık –"açık" ideoloji-sonrası evrenselci liberal hoşgörü ile tikelci "yeni fundamentalizmler" arasındaki gerilim– reddedilmelidir. Hukukun üstünlüğüne dayanarak kendisini tarafsız ve ideoloji-sonrası olarak sunan liberal merkeze karşı, eski solun, tarafsız Hukuk alanını askıya alma zorunluluğu motifi yeniden gündeme getirilmelidir.

Şüphesiz, Hukuk'u daha yüksek ya da daha temel bir çıkar/istem adına askıya almaya yönelik olarak Sol'un da Sağ'ın da kendi tarzları vardır. Dreyfus karşıtlarından Oliver North'a sağcı askıya alış, Hukuk'un lafzını ihlal ettiğini kabul eder ama bunu daha yüksek bir milli çıkara başvurarak mazur gösterir: Yaptığı ihlali, Millet'in iyiliği için yapılması gereken acılı bir fedakârlık olarak sunar.[26] Solcu askıya alış konusunda, iki filmi zikretmek yeterli olacaktır: *Ateş Altında* (Roger Spottiswoode, 1983) ve *Watch on the Rhine* (Herman Shumlin, 1943). Nikaragua devrimi sırasında geçen ilk filmde, Amerikalı bir fotomuhabir belalı bir açmazla karşıla-

şır: Somozacılar, devrimin zafer kazanmasından hemen önce karizmatik bir Sandinista liderini öldürmüşlerdir, Sandinistler muhabirden, ölmüş liderlerini canlı gibi gösterecek ve böylece Somozacıların onun öldüğü iddialarını yalanlayacak bir fotoğraf çekmesini isterler – bu şekilde, devrimin hızla zafer kazanmasına ve dökülecek kanın azalmasına katkıda bulunabilecektir. Mesleki etik böyle bir edimi kesinlikle yasaklar elbette, zira bu edim muhabirliğin tarafsız nesnelliğini ihlal eder ve gazeteciyi siyasi kavganın bir aracı durumuna getirir; yine de gazeteci "solcu" seçeneği tercih eder ve sahte fotoğrafı çeker. Lillian Hellmann'ın bir oyunundan uyarlanan *Watch on the Rhine*'da, bu açmaz daha da ağırlaşmıştır: 1930'ların sonlarında, Nazi karşıtı mücadeleye katılmış Alman siyasi göçmenlerinin oluşturduğu bir kaçaklar ailesi, tam manasıyla Amerikan küçük kasabalarına özgü masalsı bir orta sınıf ailesi kurmuş olan uzak akrabalarının yanında kalmaya giderler; gelgelelim, kısa bir süre sonra Almanlar, Amerikalı ailenin bir tanıdığı kılığına bürünmüş beklenmedik bir tehditle karşılaşırlar; adam göçmenlere şantaj yapan ve Alman konsolosluğundaki bağlantıları sayesinde Almanya'da bulunan yeraltı direnişi mensuplarının hayatını da tehlikeye atan bir sağcıdır. Göçmen ailenin babası onu öldürmeye karar verir ve böylece Amerikalı aileyi güç bir ahlaki açmaz içine sokar: Nazizm kurbanlarıyla kurulan boş ahlakçı dayanışma bitmiştir; artık fiilen taraf tutmak ve cinayeti örtbas ederek ellerini kirletmek zorundadırlar. Burada da aile "solcu" seçeneğe karar verir. "Sol"u tanımlayan şey, soyut ahlaki çerçeveyi askıya almaya ya da Kierkegaard'ın sözlerini şerh ederek söylersek, *Etik olanı siyasi olarak askıya almaya* işte bu şekilde hazır olmaktır.

Gelecek(teki) Evrensellik

Bütün bunlardan çıkarılan ve Batı'nın Bosna savaşına verdiği tepkiyle bağlantılı olarak güncellik kazanan ders, taraf almaktan kaçmanın yolu olmadığıdır, zira tarafsızlık taraf almayı içerir – Bosna savaşı örneğinde, Balkanlar'daki etnik "kabile savaşları"ndan dem vuran "dengeli" konuşmalar çoktan Sırp bakış açısını onaylıyordu: İnsancıl liberal eşit-mesafecilik kolayca tersine kayabilir ya da onunla örtüşebilir ve fiilen olabilecek en şiddetli "etnik temizliği" hoşgörebilir; yani kısacası solcu, liberalin tarafsızlığını ihlal etmekle kalmaz, tarafsızlık diye bir şey olmadığını da iddia eder. Liberal Merkez'in klişesi, tabii ki, sağcıların da solcuların da Hukuk'u askıya alış-

larının aynı kapıya çıktığı, Hukuk'un üstünlüğüne yönelik totaliter bir tehdit demek oldukları şeklindedir. Solun bütün tutarlılığı, tam tersine, bu iki askıya alışın farklı bir mantığı izlediğini kanıtlamasına bağlıdır. Sağ kendisinin Etiki askıya alışını, evrenselcilik karşıtı tavrıyla, her türlü evrensel ahlaki ve hukuki standarda galebe çalan kendi tikel (dini, milli) kimliğine göndermede bulunarak meşrulaştırırken, Sol kendisinin Etiki askıya alışını, tam da gelecek(teki) gerçek evrenselliğe göndermede bulunarak meşrulaştırır. Ya da başka bir deyişle, Sol hem toplumun antagonist karakterini kabul eder (tarafsız bir konum yoktur, mücadele kurucu niteliktedir) *hem de* evrenselci kalır (evrensel özgürleşme adına konuşur); solcu perspektifte, toplumsal hayatın kökten antagonist –yani, siyasi– karakterini kabul etmek, "taraf tutma"nın zorunluluğunu kabul etmek, gerçekten *evrensel* olmanın tek yoludur.

Bu paradoksu nasıl kavramamız gerekir? Bu ancak, *antagonizma evrenselliğin kendisine içsel ise*, yani evrenselliğin kendisi, Bütün'ün işlevsel parçalara mevcut ayrılış biçimini meşrulaştıran "sahte" somut evrensellik ve "soyut" evrenselliğin imkânsız/gerçek talebi (Balibar'ın *égaliberté*'si) halinde ikiye bölünmüşse kavranabilir. Nitekim, en anlamlı solcu siyasi jest (sağcı "herkese kendi yeri" motifinin tersine), mevcut evrensel düzeni, semptomu adına (mevcut düzenin bünyesinde bulunmasına rağmen, onun için de "uygun bir yeri" olmayan parça –mesela toplumlarımızdaki yasadışı göçmenler ya da evsizler– adına) sorgulamaktır. Bu *semptomla özdeşleşme* işlemi, soyut bir evrensel kavramın ardında tikel bir içerik gören ("insan haklarına konu olan 'insan' aslında beyaz, erkek, mülk sahibi kimsedir") tarafsız evrenselliği sahte bularak reddeden standart eleştirel ve ideolojik hamlenin tam ve zorunlu zıttıdır: Bu işlemde, *bünyevi istisna/dışlama noktasının, somut pozitif düzenin "sefil"inin, tek gerçek evrensellik noktası*, mevcut somut evrenselliği yalanlayan nokta olduğunda heyecanla ısrar edilir (ve onunla özdeşleşilir). Mesela, bir ülkede yaşayan insanları "tam" yurttaşlar ve geçici göçmen işçiler olarak altgruplara ayırmanın "tam" yurttaşlara ayrıcalık verdiğini ve göçmenleri sahici kamusal alandan dışladığını göstermek kolaydır – tıpkı erkekle kadının nötr, evrensel bir insanlık cinsinin iki türü olmadığını, çünkü cinsin kendisinin içeriğinin kadının "bastırılışı"nı içerdiğini göstermek gibi; bunun tersi bir işlem yapmak, yani evrenselliği dışlama noktasıyla özdeşleştirmek, örneğimizde "hepimiz göçmen işçiyiz" demek, hem teorik hem de siyasi açıdan çok daha verimlidir. Hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumda, gerçek evrenselliğin öl-

çütü, toplumu oluşturan parçaların "en alttakiler"le, diğer herkes tarafından ve diğer herkesten dışlanmış olanlarla ilişki kurma biçimidir – örneğin eski Yugoslavya'da evrensellik, diğer bütün ulusların tepeden baktığı Arnavut ve Bosnalı müslümanlar tarafından temsil ediliyordu. Son dönemlerdeki heyecanlı dayanışma ifadesi "Saraybosna Avrupa'nın başkentidir" de istisnanın evrenselliği cisimleştirdiği anlayışının numunelik bir örneğidir: Aydınlanmış liberal Avrupa'nın Saraybosna'yla ilişki kurma biçimi, kendisiyle, kendi evrensel kavramıyla ilişki kurma biçimine tanıklık ediyordu.[27]

Antagonizmanın evrenselliğinin bu şekilde öne çıkarılması hiçbir surette, "toplum hayatında diyalog diye bir şey yoktur, yalnız savaş vardır" demeyi gerektirmez. Toplumsal (ya da cinsel) *savaştan* sağcılar bahseder, oysa solcular toplumsal (ya da sınıfsal) *mücadeleden* bahseder. Joseph Goebbels'in ünlü "'kültür' lafını duydum mu, tabancama davranıyorum" sözünün iki çeşitlemesi vardır: Godard'ın *Mépris*'sindeki sinik sinema yapımcısı, "'kültür' lafını duydum mu, çek defterime davranıyorum," diyordu; solcu Aydınlanmış versiyon ise "'silah' lafını duydum mu, kültüre davranıyorum"dur. Günümüzün neo-Nazi sokak kavgacısı "Batı Hıristiyan kültürü" lafını duyunca, onu Türklere, Araplara, Yahudilere karşı korumak için silahına davranır ve böylece savunduğunu zannettiği şeyi tahrip eder. Liberal kapitalizmin böyle dolaysız şiddete ihtiyacı yoktur: Kültürü tahrip etme işini piyasa çok daha pürüzsüz ve etkili bir biçimde halleder. Solcu Aydınlanma ise, bu iki tavrın tam tersine, kültürün silaha verilecek etkili bir cevap olduğu iddiası ile tanımlanır: Kaba şiddet patlaması, kökleri öznenin cehaletinde yatan bir tür "harekete geçiş"tir – bu haliyle ona, büründüğü ana form *kendi üzerine düşünen bilgi* olan mücadeleyle karşı konabilir.

Çeviren: Tuncay Birkan

—

NOTLAR:

1. Evrensel ile Tikel arasındaki bu kısa devreye verilen bir diğer ad da, tabii ki, "dikiş"tir: Hegemonyanın işleyişi, boş Evrensel'i tikel bir içeriğe "diker".

2. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, Londra 1996, s. 14-15; Türkçesi: *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. E. Başer, Birikim, İstanbul 2000.

3. Bkz. Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris 1997.

4. İmdi, bu sihirli evrensel dayanışma uğrağı bittiğinde, bazı Sosyalizm-sonrası ülkelerde toplumun "namevcut tamlığı"nın göstereni olarak zuhur eden gösteren *dürüstlük*'tür. Bu gösteren, Sosyalizmin çöküşünü takip etmesi gereken yeni bir Toplum tamlığı umutlarının acımasızca ihanete uğradığı ekonomik ve toplumsal çalkantıya yakalanan "sıradan insanlar"ın kendiliğinden ideolojisinin odağını oluşturur; öyle ki, onların gözünde, "eski güçler" (sabık Komünistler) ve iktidar saflarına katılmış sabık muhalifler, demokrasi ve özgürlük bayrağı altında onları sömürmek için el ele vermişlerdi: Hegemonya savaşı, şu anda tabii ki bu gösterene yeni bir doğrultu verecek tikel içerik üzerinde odaklanmış durumdadır: "Dürüstlük" ne demektir? Burada da, çatışmanın son kertede "dürüstlük" teriminin farklı anlamları üzerinde döndüğünü iddia etmek yanlış olurdu: Bu "anlamsal netleştirme"de yitirilen şey, her konumun *kendi "dürüstlük"lerinin tek "gerçek" dürüstlük olduğunu* iddia etmesidir: Mücadele, yalnızca farklı tikel içerikler arasındaki bir mücadele değildir, evrenselin kendi içinden kopan bir mücadeledir.

5. Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Oxford 1996, s. 149.

6. Aktaran *a.g.y.*

* Lacan'ın İngilizce'de "*enjoyment*", Türkçe'de ise "keyif" terimleriyle karşılanan kavramı. (ç.n.)

7. Geriye dönüp bakıldığında, mahut "muhalefet" olgusunun sosyalist ideoloji çerçevesinin ne kadar derinlerine gömülü olduğu, "muhalefet"in, tam da (toplumsal dayanışma, ahlaki sorumluluk vs. vazeden) ütopyacı "ahlakçılık"ıyla, sosyalizmin tekzip edilen etik çekirdeğini sunduğu fark ediliyor: Belki bir gün tarihçiler –tıpkı Hegel'in, Peloponez savaşının gerçek tinsel sonucunun, tinsel Ereğinin, Thukidides'in onun hakkındaki kitabı olduğunu iddia etmesi gibi– "muhalefet"in Reel Sosyalizm'in gerçek tinsel sonucu olduğunu belirteceklerdir.

8. Bkz. Tiziana Terranova, "Digital Darwin", *New Formations*, no. 29, Yaz 1996.

9. Bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1989.

10. Michael L. Rothschild, *Bionomics: The Inevitability of Capitalism*, Armonk, NY 1992.

11. Bkz. S. Zizek, "İdeoloji Hayaleti". (Bu makalenin Türkçesi Metis Yayınları tarafından yayımlanacak Zizek seçkisi içinde yer alıyor.)

12. Bkz. Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, Verso, Londra 1995, s. 22.

13. İdeolojik özdeşleşme sürecinde *jouissance*'ın oynadığı rol hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, Verso, Londra 1997, 2. bölüm.

14. "Propos de Emir Kusturica," *Cahiers de cinéma*, no. 492, Haziran 1995, s. 69.

15. Batı'nın Balkanları bir fantezi ekranı olarak algılaması konusunda bkz. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londra 1995.

16. Bkz. Slavoj Zizek, "'I Hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master", Renata Salecl ve Slavoj Zizek (haz.), *Gaze and Voice as Love Objects* içinde, Durham, NC 1996.

17. Bkz. Balibar, *La crainte des masses*, s. 421-54.

18. Bununla Laclau'nun farklılık mantığı (farklılığa dayalı bir simgesel yapı olarak toplum) ile antagonizma mantığı ("imkânsız", antagonist bir yarılma tarafından engellenen bir şey olarak toplum) arasında kurduğu karşıtlığın paralelliği açıktır. Günümüzde, farklılık mantığı ile antagonizma mantığı arasındaki gerilim, liberal-demokratik müzakere evreniyle

"Fundamentalist" İyi-Kötü mücadelesi evreni arasındaki gerilim biçimine bürünmektedir.

19. Ulus-Devlet'in bu "sönüp gidişi"ne tanıklık eden küçük ama manidar olaylardan biri de, müstehcen özel hapishane kurumunun ABD'de ve diğer Batı ülkelerinde yavaş yavaş yayılmasıdır: Devlet'in tekeli olarak kalması gereken şeyin kullanımı (fiziksel şiddet ve zorlama), Devlet ile kâr emek amacıyla bireylere baskı uygulayan bir özel şirket arasında bir sözleşme konusu haline gelmiştir; burada (Max Weber'e göre) modern Devlet'i tanımlayan şiddetin meşru kullanımı üzerindeki tekelin sonuyla karşı karşıyayız.

20. Bu üç aşama (modern-öncesi cemaatler, Ulus-Devlet ve günümüzün yeni ortaya çıkan ulusaşırı "evrensel toplumu"), Fredric Jameson'ın geliştirdiği gelenekçilik, modernizm ve postmodernizm üçlüsüne açıkça uymaktadır: Burada da, postmodernizme damgasını vuran geriye yönelik olgular bizi aldatmamalıdır – modernlik-öncesinden kopuş ancak postmodernizmle birlikte tamamına ermiştir. Nitekim, bu yazının başlığında Jameson'ın *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (çev. N. Plümer, Yapı Kredi, İstanbul 1994) kitabına özellikle göndermede bulunuyorum.

21. Slavoj Zizek, *Enjoy Your Symptom!*, New York 1993, s. 11.

22. Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, Londra 1996; Türkçesi: *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?*, çev. N. Çatlı, Ayrıntı, İstanbul 1997.

23. Karl Marx, "The Class Struggles in France: 1848 to 1850", *Surveys from Exile. Political Writings: Volume 2* içinde, Londra 1973.

24. Bkz. Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton 1995.

25. Bkz. Paul Piccone, "Postmodern Popülism", *Telos*, no. 103, Bahar 1995. Elizabeth Fox-Genovese'in edebiyat ve sinema teorisi sorunları, lezbiyen hakları vs. ile ilgilenen üst-orta sınıf feminizminin karşısına, sıradan çalışan kadınların güncel sorunları üzerinde odaklanan ve aile içinde, çocuklarla ve işle birlikte nasıl hayatta kalınacağı ile ilgili somut sorunları dile getiren bir "aile feminizmi"ni çıkartma girişimi de numuneliktir. Bkz. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism is Not the Story of My Life*, New York 1996.

26. Kamusal (hukuki) normların sağcı askıya alınışının en özlü formülünü Eamon de Valera vermiştir: "Halkın yanlış yapma hakkı yoktur."

27. Rancière'in *singulier universel* [tekil evrensel] kavramı da böyle okunmalıdır belki de: Evrenselliğin odağı olarak, söz konusu evrenselliği aynı anda hem olumlayan hem de tahrip eden tekil evrensel öne çıkarılır. "Hepimiz Saraybosna sakinleriyiz" dediğimizde, bariz bir biçimde "yanlış" bir adlandırma, doğru jeopolitik yayılımı ihlal eden bir adlandırma yapıyoruzdur; gelgelelim bu ihlal, tam da bu haliyle, mevcut jeopolitik düzenin adaletsizliğini ifade eder. Bkz. Jacques Rancière, *La Mésentente*, Paris 1995.

FATURALAR

Necmi Zekâ

1. YAPAMADIM

Hayatımda, 'ben bunu anlamadım' diyeceğim hiçbir şiir okumadım. 'İnsanlar böyledir', 'şimdilik böyle' laflarına aldırmadım. Ne 80'li yılları, ne de 90'lı yılları bir iki cümleyle özetleyemedim. '21. yüzyıldan şimdiden sıkıldık' diyenleri ciddiye almadım. Sırayı bozacaklar sırasına hiç girmedim. Sıranın her yerde bozuluyor oluşuna şaşırmadım. Böyle durumlarda sinirlenmemeye çalışmadım. Bilmediğim bir dilde konuşmadım. Bildiklerimi kendimden saklamadım. Gördüğüm görüntüleri tek tek saymadım. Beni ilgilendirmeyen şeylerle de ilgilendiğimi sanmadım. Dişlerimi ruhuma geçirmeyi denemedim. Duygularımın suyunu çıkarmadım. Konuşmanın kolay olduğu durumların hiç farkına varmadım. Adımı kiralık ev ya da mahalle parkı gibi kullanmadım. Tuvaletin yerini bulamadığım için koridoru pisletmedim. Bir saatten sonra daha mantıklı ya da daha mantıksız konuşmaya başlamadım. 'Nasıl zengin oldum', 'nasıl fakir düştüm' öykülerine kulaklarımı kapamadım. Yeni arkadaşlar edindiğimde bunu kendimden gizlemedim. Eski arkadaşlarımı kimseye tavsiye etmedim. Onları tanıdığımı bile söylemedim. Geveze oluşumla hiç geçinemedim. 'Geveze değilsin' diyenlere inanmadım. Kimsenin gözünü çıkarmadım. Herkesle yarışmadım. Herkesle konuşmadım. Herkese küsmedim. Ceketimi hiç ters giymedim.

2. SEN HİÇ SAÇMALADIN MI?

İçinden çıkılmaz bir hal aldın mı? Kendini, resim sanatını konu alan resimler gibi hissettin mi? Dik, dimdik olma sancısı gibi şeylerden bahsettin mi? Korku içinde yakışıksız, korsan konuşmalar yaptın mı? Konuşmalarını

tam yerinde bitirebildin mi? Çarpık dişlerinin kendiliğinden düzeleceğine inandın mı? Kışlık odununu mahalle çocuklarına taşıttın mı? Takviye hakların oldu mu? Hiç kendini boş yere uyandırmak istedin mi? Anlamsız bir peynir rendeleme performansına gözün takıldı mı? Yenilik yenilerden mi gelir eskilerden mi tartışmasına girdin mi? Başkalarına ait kâğıtların arka yüzünü kullandın mı? Alev topu oldun mu? 'Ritmin kendi dansı bu kardeşim' diyerek kendini savundun mu? Hiç kahramansız kaldın mı? 'Algılarım alıngan, ama zevkim sağlam' diyerek masaya oturdun mu? Kum sertliğinde kar tanelerini eline aldın mı? Al yanaklı yaşlı kadınlar gülümsediğinde yüzünü buruşturdun mu? Doktoruna ümitsizce âşık olan, yaşlı bir bunak durumuna düştün mü? Kalan zamanını vücudunun her köşesine yaydın mı?

3. YEMİNLE

Onun için 'hayatı konuşmak', 'hayattan konuşmak' demek değilmiş. Herkesle aynı şeyleri yaşayıp, herkesle aynı şeyleri hatırlamadığı için mutluymuş. Zaten herkes bu mutluluğu arıyormuş. Gördüğü her çocuğa para karşılığında şarkı söyletiyormuş. Çocuk sesi neden bazılarının içini ürpertir anlayamıyormuş. Odasının duvarlarını motosiklet resimleriyle dolduran bir çocuğu olsun istemiyormuş. Pervasız talepkârlık yöntemiyle iyi para kazanıyormuş. Ama az kazandığını düşünüyormuş. İnsanlar takım elbiselilere daha çok güler lafı onu güldürüyormuş. İnsanın hoşlanmaması gereken şeylerden hoşlanması için bir neden yokmuş. 'Palavra ekerim, palavra biçerim', 'Ben adamı paçavra ederim' laflarını sevdiği için sıkça kullanıyormuş. O da, herkes gibi, roman okurken bile elinde kalem tutan insanları tehlikeli buluyormuş. Annesi doğuştan muhafazakâr, babası doğuştan solcuymuş. 'Sulu olmak ciddi olmaya engel teşkil eder mi?', 'Bilinçli kaos olabilir mi?' soruları uzun süredir kafasını meşgul ediyormuş. Hiç çalmayacak telefonları beklemeyi doğru bulmuyormuş. 'Afiyetle Sevişme' adında bir kitap yazıyormuş. Kitabın özgün pornografik bir değeri varmış. Bürosunun kapısına 'Özel Çilehane. Giriş Paralıdır.' yazısını asmış. Hırtlarla, çirkeflerle nasıl başa çıkılacağını bilirmiş. En çok sulugözlülerden korkarmış. Bir de sinsi insanlardan. Ve ona sinsi insanları hatırlatan bütün hayvanlardan.

4. YAKIN ZAMAN ÖNCESİNE KADAR

Maça gitmeden önce çok içerdik. Maçtan çıkınca daha çok içebilmek isterdik. Herkes kendini kurtarsın, arkasına bakmasın derdik. İşsiz insanlarını bile tatile gönderebilen ülkelere hayranlık beslerdik. Hayran olduğumuz her şeyi üzerimizde taşırdık. Bir yere gitmişsek, geldiğimize değsin diye saatlerce otururduk. Susuz tas gibi kalırdık. Bir toplulukta konuştuk mu, herkesi ayrı ayrı inandırmaya çalışırdık. 'Çok gördük sizin gibileri biz istanbullarda...' lafına uyuz olurduk. Bu lafa uyuz olduğumuzu çekimeden söylerdik. Bir salıncakta sallanırdık. Emekli kasa hırsızlarını andırdığımızı sanırdık. Ama un çuvalı taşıyan fırıncılara benzerdik. Birlikte yıkanırdık. Kendimize çok güzel sığınak eğlenceleri yaratırdık. Göbeğimiz yoktu, ama 'bu göbekler eriyecek' diye tuttururduk. Her mevzuyu şıp diye kapanlara ters ters bakardık. Her gün traş olmazdık. İçimizden biri, 'Bitkilerinizi coşturun' lafını 'Bitkilerinizi koşturun' diye okuyunca çok gülerdik. Rölantide yaşıyoruz diye övünürdük. Başımız ağrısın istemezdik. Sahne dekorunun yardımına inanmazdık. Dışarı çıkarken ışıkları kapamazdık. Hep başka bir nedenden dolayı azarlanırdık. Armutlar ne renk bilmez, 'Armut rengi bu!' diye iddia ederdik. Duygu adamıydık. Doğru, bazen itici bir hal alırdık. Birbirimizi 'Lan, soytarı' diye çağırırdık. Belki de soytarıydık.

5. SİZ ÖYLESİNİZ

Siz yazı kibarlığı yaparsınız. Tıngırtıcı değilsiniz. Borçlanırken huysuzlanırsınız. Ne olduğunuzu merak edenlere kalın broşürler uzatırsınız. Çoğu okumaz. Kimseyi kavgaya davet etmezsiniz. Kavgaya davetiye çıkarırsınız. Bir şeye ara vermek hemen anıya dönüşür sizde. Çoğu zaman tatlı bir anı. Siyaha düşen hangi rengin tunçlaşacağını bilirsiniz. Yargılarınızı yumuşatabilirsiniz. Balıkların omuzları, kapıların kalın kaşları vardır geçmişinizde. Siyasete musallat olanlar, size de musallat olur. Onlara katlanabilirsiniz. Damlayan musluk gibisiniz. Diz dizeyi dip dipeye taşırsınız. Rengârenk sözlükler kullanırsınız. Semt pazarlarını gözünüz kapalı dolaşırsınız. Yeryüzünde yaşayan ilahlara kızarsınız. Biri yavaş ilerlemeye kendini zorladı

mı paçasından çekersiniz. Hızlı ilerlemecilere ilişmezsiniz. Kendi gururunuzla sık sık oynarsınız. Havaya doğru yarım adım atar, orada durur, göz kırparsınız. Halka yakın olma taklidi yapmazsınız. Gerekirse iş ararsınız. İş kaparsınız. Her şey, bir kendini koruma dairesidir. Hep o dairenin dışına bakarsınız. Korumaya değer şeyler yaratmak istersiniz. Hep istersiniz. Konu arkadaşlığı kurmazsınız. Gideni aratmadığınızı sanırsınız. Hırlamaya doymazsınız. Doyamazsınız.

6. YOKTU BAŞKA ÇARELERİ

Amatör psikologları da, amatör sosyologları da sabırla dinlediler. Önceden hazırlanarak, bazen de hiç hazırlıksız dersler verdiler. Sorulan soruların düzeyine indiler. Ne öğretiyorsunuz sorusuna bazen çok kısa, bazen çok uzun cevaplar buldular. Not verirken herkese cimri davrandılar. Kendilerine verdikleri notu sürekli değiştirdiler. En son notu sürekli unuttukları için, başarı grafiklerini çizemediler. Hoşgeldin partilerine de, veda partilerine de gittiler. Partileri ya çok erken ya da çok geç terkettiler. Şucularla da, bucularla da tartıştılar. Yeri geldi 'bizden korkun' dediler. Yeri geldi, gülümsemeye çalışarak, 'bizden korkmanıza gerek yok' dediler. Platon'u da, Platon yorumcularını da her zaman severek okudular. Beğenmek istedikleri şarkıları ne yapıp edip beğendiler. Saha araştırmasına çıktılar, gölge boyu ölçtüler. Mitlerin gücünü yaşayarak öğrenmeyi denediler. Bu konuda çok az ilerleme kaydedebildiler. Akdeniz Bulvarı'nda yürürken 'üşümüyoruz' dediler. Sevdiklerini söylediler. Severiz dediler. Hatta sevdiler. 'Bunu haklettik', 'şunu haketmedik' ayrımlarıyla hayatlarını tahlil ettiler. Köyden kaçma ile köyün dışına hiç çıkmama arasında kaldılar. Hep birilerine sokuldular. Bazen farkedildiler. Çağrıldılar. Geri püskürtüldüler. Tahrik edildiler. Aya çıktılar, inmek istediler. Gelip birileri, onları oradan indirdi.

—

PSİKANALİZİN GİZLİ EBEVEYNİ: JOSEPH BREUER

Bella Habip

Psikanalizin bir tedavi tekniği, bir bilim dalı ve nihayet bir gözlem yöntemi olarak ortaya çıkması Freud'a dayanır. Nitekim psikanalizin başlama aşaması, veya, psikanalizin tarih öncesi diye bir evreden söz edilecek olursa, Joseph Breuer'i, nam-ı diğer *Altın Parmak Breuer*'i psikanalizin gizli ebeveyni olarak görmek mümkün. İsterikleri hipnozla ve katarsis yöntemiyle tedavi eden psikanaliz tarihinin bu gizli kahramanını, öncelikle *İsteri Üzerine İncelemeler* (1895) başlıklı, Freud'la birlikte yayımladıkları yapıtın ilk vak'ası olan *Anna O. Vakası*[1] metnini inceleyerek ele alacağım. Bu metinle, psikanalizin kurucu metni olma özelliğini taşıyan bu metinle, psikanalizin tohumlarının nasıl atıldığını irdeleyeceğim. Daha sonra, psikanaliz tarihiyle ilgili çeşitli araştırmalarım neticesinde Anna O. ve Breuer'le ilgili elde ettiğim kimi bulgular yardımıyla, Joseph Breuer'in psikanalizin gizli ebeveyni olduğu fikrini temellendirmeye çalışacağım. Tabii yaptığım bu inceleme ve araştırma kısmen tarihsel bir çalışma olacağı için bir zorluğun altını çizmeden geçemeyeceğim. Bu zorluk, bir kişiyi ele alan tarihsel bir araştırmanın karşılaştığını düşündüğüm kabaca iki eğilimden kaynaklanıyor denilebilir. Birinci eğilim, söz konusu kişiyi yüceltmek, kişisel hayatıyla ilgili bol biyografik olgulara yer vermektir. Bu tür araştırmalar genellikle bir kahraman mitosu üretirler. Örneğin Ernest Jones'un Freud biyografisi[2] biraz böyle bir hedef güder. Kimi tarihçilere göre bu biyografi psikanalizin resmi tarihidir. Bu tür araştırmalarda, kahramanlık öğesini öne çıkarmanın bir sakıncası, araştırmayı bir büyü havasına sokup, nesnel bir tarihten çok bir mitoloji üretmek olabilir, her ne kadar Jacques Lacan "hakikatleri en iyi mitler temsil eder"[3] derse de... Bu arada "nesnel tarih" vurgumu da tırnak içinde ele aldığımı söylemeden edemeyeceğim... Çünkü yazılan her tarih aslında bir yeniden yazma değil midir?

Bir kişiyi ele alan tarihsel araştırmanın karşılaştığı ikinci zorluk, söz konusu kişinin kişisel özelliklerini ele almaktan çok yapıtına, ve bu yapıtın konumlandığı kimi bilimsel, tarihi, sosyolojik hatta politik bağlamlara yer açmaktır. Bu tür araştırmaların bir sakıncası da, ele alınan tarihsel öneme sahip kişinin yaptığı keşifteki kişisel katkısının bağlamlar yumağında eriyip gitme tehlikesidir. Örneğin Freud'un bilinçdışı kuramının daha önce

Schopenauer tarafından da ifade edilmiş olduğu, Nietzsche'nin de tıpkı psikanalizin yaptığı gibi kişideki ikircikliği, maskeyi ele aldığı, hatta Sokrates'in mayötiği[4] ile yeryüzündeki ilk psikanalist olduğu türünden söylemler, söz konusu keşfi ve keşfi gerçekleştiren kişiyi bir bağlama sokarak, bir söyleme indirgeyerek, tüm özgünlüğünü, devrimsel özelliğini bir çırpıda silerler. Örneğin Michel Foucault'nun söylemler üzerine uyguladığı arkeolojik çalışma böyle bir hedef güder. Bu çalışmada Freud'un yapıtı ve ortaya çıkardığı tedavi pratiği, Foucault'nun arkeolojisinde keşişlik geleneğindeki "itiraf" ve Platoncu felsefenin çıkış noktası olan "kendine dikkat etme" geleneğinin bir uzantısı olarak "Benlik Teknolojileri"[5] adlı geniş bir alanın içine dahil olur.

Bu çalışmamda bu iki tehlikenin ayırdında olarak ama her iki eğilimi de barındırarak, psikanalizin gizli kahramanı Breuer'i ve kurucu bir metin niteliği taşıyan Anna O. Vakası'nı ele almaya çalışacağım.

Anna O., Breuer'in hipnozla tedavi ettiği 21 yaşında bir genç kızdır. Bu hipnoz tedavisinin ortaya çıkardığı bulgular Freud'un daha sonra *psikoanaliz* adını vereceği, Anna O.'nun da *talking cure* diye adlandırdığı, *konuşmayla tedavi*'nin temelini oluşturur. Kitabın ilk basımının önsözünde Freud ve Breuer ortak bir giriş yazısı yazarlar. Bu yazıda 1893 yılında yine birlikte yayımladıkları *İsterik Olguların Ruhsal Mekanizması* adlı makaleye gönderme yaparak, bu makalenin, daha sonra ele aldıkları isteri vakalarının incelenmesinde bir tez oluşturduğunu ileri sürerler. Kitabın 1912 yılındaki ikinci basımında ise Freud ve Breuer'in iki ayrı giriş yazısı vardır. Artık tasarımları, araştırmaları ortak değildir. Breuer on satırı geçmeyen giriş yazısında psikanalize olan ilginin gittikçe arttığını, ama isteri olgusunun artık kendi kişisel ilgi alanında olmadığını ifade eder ve 1895'te yayımladığı metni aynen koruduğunu belirtir. Anna O. Vakası, aşağıda daha ayrıntılı inceleyeceğimiz gibi, Breuer'in isteri alanındaki araştırmacılığının sonlanmasıdır.

1904 yılında Freud, Worcester'deki (Massachussets) Clark University'de verdiği beş konferansın ilkinde, Breuer'den söz eder ve psikanalizin ortaya çıkmasını sağlayacak ilk adımları Breuer'in attığını ileri sürer. Konferansına[6] "*e*ğer bir hakediş söz konusu ise, psikanalizin dünyaya gelmesindeki başarı bana ait değildir. Psikanalizin başlama aşamasına katılmadım; o zamanlar henüz bitirme imtihanlarına gömülmüş bir son sınıf talebesiy-

dim. 1880-1882 yıllarına uzanan bu dönemde Viyanalı bir hekim olan Dr. Joseph Breuer, ilk defa, bu yöntemi isterik bir genç kıza uyguladı," diyerek başlar. Bu konferansta Freud, Breuer'in başarısının temelindeki olguyu tahlil eder. Freud'a göre hekim isteriye karşı öncül bir antipati besler. Salt organik belirtilere karşı ilgisi olan hekim, isterinin tuhaflıkları karşısında, tüm anatomik, fizyolojik ve patolojik bilgisiyle yarı yolda kalır. İsterik, hekim için, yasaları ihlal eden bir düzenbaz gibidir ve sonuç olarak hekimin ona yoğun antipati beslemesi olağandır. Ama "Dr. Breuer böyle bir tutum izlemedi. İlk zamanlar hastasını rahatlatmakta yetersiz olduysa da, ona karşı ilgisini ve hoşgörüsünü hiç esirgemedi. Tabii burada hastasının övgüye değer zekâsının ve karakter özelliklerinin de Breuer'in işini kolaylaştırıcı etkenlerden biri olduğunu söylemek mümkün. Breuer'in hastasını dostane bir biçimde incelemesi, kısa zamanda ona epey yardım etti," diye vurgular Freud. Tabii burada söz konusu olan hasta Anna O.'dur.

Breuer'le güçlü bağını vurgulayan Freud, bu metinde Breuer'i öne çıkarır ve onun insani özelliklerinin altını çizer. 1914 yılında ise, "Psikanaliz Hareketi Tarihine Bir Katkı"[7] adlı metinde, Freud daha az mütevazıdır; "Psikanaliz benim yaratımdır," der Freud. Breuer'in uyguladığı katarsis yönteminin, psikanalizin başlangıç evresini oluşturduğunu söyleyen Freud, daha sonra hipnoz yönteminden, *serbest çağrışım* yöntemine geçtiğini söyler, Breuer'le olan ortak buluşlarını ve ayrıldıkları noktayı da belirtir.

Neydi Breuer'in Buluşu?

Breuer'in buluşu, isteriklerin belirtilerinin, semptomlarının, yaşamlarındaki kimi travmatik sahnelerle ilgisi olduğunu ortaya çıkarmaktı. Bu sahneler hastayı şiddetle etkiledikten sonra unutulmuşlardı. Breuer'in tekniği, hipnoz altında bu sahneleri hastaya hatırlatmak ve yeniden yaşatmaktı. Katarsis[8] adlı bu yöntemle, Breuer'in teorik olarak ileri sürdüğü "serbestçe dolaşımdan çıkmış enerji miktarlarının anormal bir biçimde kullanılışı" engelleniyor ve belirtilerin yok olması sağlanıyordu. Bu anormal enerji miktarları bedende ses kısılması, geçici felç gibi belirtilerle ortaya çıkıyordu. Bir başka deyişle, sıkışmış ve normal akışı engellenmiş bu enerjiler, bedende bir belirtiye sebep oluyorlardı. Breuer, *İsteri Üzerine İncelemeler*'de döndürme kavramını kullanırken parantez içinde Freud'un adını belirtse

Josef Breuer (1842-1925)

de, Freud bu kavramın ve, en önemlisi, bu kavrayışın, aynı zamanda ortaya çıktığını ve ikisinin ortak çalışmalarının ürünü olduğunu, dolayısıyla her ikisine de ait olduğunu ileri sürer. Breuer'in teorisini fizyolojiye dayandırdığını ileri süren Freud, ayrıldıkları ilk noktanın, isterinin psikolojik mekanizmasıyla ilgili bir konuda olduğunu ifade eder. "Psikanaliz Hareketi Tarihine Bir Katkı" adlı metinde Freud, Breuer'le yollarının ayrılmasını daha fazla ayrıntılandırır; ilk ayrıldıkları nokta isterideki çözülme mekanizması ile ilgilidir. Breuer "farklı bilinç durumlarının arasındaki iletişimsizlik" diye adlandırdığı "hipnoid durumlar" kavramını ileri sürer. Freud ise söz konusu çözülme durumlarının temelinde "savunma" veya "bastırma" olgularının varlığına dikkat çeker. Yine aynı metinde Freud, Breuer'le aralarındaki esas ayrılığın daha derin sebeplere dayandığını ileri sürer. Bu sebebin isterinin temelinde yatan cinsellikte olduğunu iddia eder ve Anna O. vakasına gönderme yaparak, Breuer'in hastasının belirtilerindeki tüm cinsel simgeleri nasıl görmezden geldiğini, üstelik bir de genç kızın "cinsel öğe"lerden yoksun olduğunu ileri sürdüğünü ifade eder. Freud'a göre Breuer katarsis yöntemiyle bir bir ortadan kaldırdığı tüm belirtilerin ardından, hastasının ona karşı cinsel içerikli tutumu karşısında –ki bu tutumun adı daha sonra literatüre *aktarım* olarak geçecektir– takılıp kalmıştır. Freud tarafından 'nahoş bir olay' olarak nitelendirilen bu tepki, psikanalizin ortaya çıkardığı, her terapötik ilişkinin temelinde yatan cinsel içerikli bir bağ olan *aktarım*'dır.

Freud'un Breuer'e psikanaliz tarihinde bir yer açtığı bu metinlerden sonra, Breuer'i dolaysız bir biçimde, yani kendi metniyle ele alalım. İlerdeki satırlarda daha detaylı olarak da görebileceğimiz gibi, Anna O. vakasının psikanalizin kurucu metinlerinden biri olması birçok nedene dayanır. İlk olarak, Anna O. vakasından itibaren, bir hekim, Joseph Breuer, bedenden çok *söz*'le ilgilenir. İkinci neden, bir hekimin ilk kez olarak, bir belirtinin ardındaki beden dışı *anlamarayışı*'dır. Breuer ve Anna O., bir belirtinin ilk ortaya çıktığı zamana kadar uzanan, neredeyse arkeolojik diyebileceğimiz bir çalışma yaparlar birlikte. Bir üçüncü neden de, *mahrem*'in, özel ve biricik olanın, terapötik bir alan içinde meşruiyet kazanmasıdır. Fanteziler, gizli ve yasak düşünceler horgörülmeyecek, aksine onlara yeni ve meşru bir alan açılacaktır. Tıp dünyasında neredeyse devrim niteliği taşıyan bu üç temel tutumu buluşturan Anna O.'nun açtığı yolla psikanalizin temeli atılmış olur.

Bertha Papenheim (1859-1936)

Kimdir Anna O.?

1880'de 21 yaşında olan Anna O., Viyanalı Yahudi bir ailenin kızıdır. Ağır isteri belirtileri gösteren genç kız, Viyana'nın "hekimlerin hekimi" lakaplı, iç hastalıkları mütehassısı Joseph Breuer'den 1880-1882 yılları arasında hipnoz tedavisi görür. Breuer, Anna O.'yu zeki, kültürlü, şiir ve edebiyata düşkün, dört dil konuşabilen bir genç kız olarak tarif eder ve hastasının kültürel edinimlerini yeterince kullanamamasının da isterisinde rol oynadığını ima eder. Anna O.'nun hayatı monotondur (o yıllarda üniversite kapılarının kadınlara henüz açılmadığını hatırlatalım); genç kız günlerini birkaç hayırsever kuruluşa yardım ettikten sonra, kendi tabiriyle "şahsi tiyatro"suna dalıp kendi kendine hikâyeler anlatmakla geçirir. İnsanlarla beraberken de bu abartılı hayalperestliği devam eder. Hikâyelerin ana teması öksüz bir kızın bir hastanın başucunda endişeli bekleyişinin etrafındadır. Genellikle üzücü temaları barındıran bu hikâyeleri topluluk içinde de düşleyen Anna O. gittikçe hayal dünyasına daha yoğun bir biçimde sığınmaktadır.

Anna O. babasının hastalığı ve ölümünden sonra, depresyon geçirmekte ve aynı zamanda, çeşitli uzuvları, değişik zamanlarda felce uğramaktadır; zaman zaman işitme, görme duyularını ve konuşma işlevini de kaybeden Anna O., ayrıca korkulu sanrılarla da yatağına hapsolmuştur.

Joseph Breuer hastalığın seyrini anlatırken, Anna O.'nun babasının hastalığında üstlendiği hemşire rolünden başlar. Genç kız, kendisini neredeyse tamamiyle babasının bakımına verdiği bu dönemde gittikçe zayıflamakta ve halsiz düşmektedir, ayrıca yemeklerden de tiksinmeye başladığı gözlenir. Bunlara, çevresini kaygılandırmaya başlayan öksürük nöbetleri eklenince aile Anna'yı bu rolünden zorla vazgeçirmeye çalışır ve genç kızın şiddetle karşı çıkmasına rağmen, babasının yanına çıkması yasaklanır. Breuer bu dönemde eve çağrılır. Öksürük nöbetleriyle beraber, genç kız gün içerisinde, öğleden sonraları yorgun düşüp dinlenirken, akşama doğru şiddete başvurmakta ve aynı zamanda, bir çeşit uyurgezerlik de sergilemektedir. Akabinde yeni belirtiler ortaya çıkar. Bunlar sırayla şöyledir: her çatışmadan sonra oluşan bir şaşılık; duvarların yıkılacağına dair bir korku; boyun kaslarında kısmi felç; sağ bacağın ve sağ kolun uyuşması ve daha sonra sol tarafın da aynen uyuşması (parmakların hareketlilik durumu hariç). Breuer tüm bu bedensel belirtilerin paralelinde, Anna O.'da aynı zamanda ruhsal boyutta da bir değişim kaydeder. Genç kız, ruhsal boyutta, birbiriyle çelişen, çifte bir hayat sürmektedir. Birinde sakin ama üzgün ve endişe-

li, ancak çevresini tanıyan, yani fazla kopuk olmayan bir kişilik sergilerken, diğerinde, aksine hiddetli ve saldırgan bir kişilik sergiliyordu. Genç kız kendisi de bu durumunu iki ayrı kişilik olarak açıklıyor, kötü olan kişiliğinin onu kötülük yapmaya zorladığını söylüyordu. Genellikle öğleden sonraları uykuya dalan Anna O., akşama doğru uyandığında, sürekli "acılı tedirginlik" demekte ve tedirgin olma fiilini defalarca ısrarla tekrarlamaktadır.

Breuer'in genç kızla ilgilenmesiyle birlikte, kasılma ve uyuşmaların akabinde konuşma zorlukları da ortaya çıkar. Önceleri kelimelerini zorlukla bulan Anna O.'nun daha sonra gramer ve sentaksı da kaybolmaya başlar; fiiller yanlış çekilmeye, diğer diller Almanca'nın içine girmeye başlar. Almanca'nın dışında, Fransızca, İtalyanca ve İngilizce'yi de mükemmel derecede bilen genç kız, artık tamamen İngilizce konuşmaya başlamıştır.

İki hafta süren neredeyse genel denilebilecek bir suskunluğun akabinde, Joseph Breuer bu konuşma zorluğunun ardındaki psişik mekanizma'yı anlar. "Susmaya karar verdiği bir meselenin onu endişelendirdiğini biliyordum. Bunu öğrendiğim zaman onu o meseleyi konuşmaya zorladım; düşüncelerin ifadesini imkânsız kılan bu ketlenme kayboldu," der Breuer. Bu onun tedavi sürecindeki ilk buluşudur. Breuer, metinde bu "meselenin" ne olduğunu söylemez.

Suskunluğunun ortadan kalkmasıyla beraber genç kız birkaç dilde konuşmaya başlar; yabancı bir dilde konuşurken, bu durum ona hatırlatıldığında, kendi dili olan Almanca'yı konuşmadığını da sık sık inkâr eder. Nitekim iyileşme nettir.

Artık yatağını terk etmiş olan Anna O.'yu ikinci bir travma beklemektedir. Hasta babası vefat eder. Akabinde yeniden tüm belirtileri canlanan Anna O. bu sefer, gözlerindeki şaşılıkla beraber insanları tanıyamadığını da ifade eder. İnsanların kafasını birer "mumyalanmış kafa" olarak görmekte, sürekli İngilizce konuşmakta, insanlara orada yoklarmış gibi davranmaktadır. Breuer'in hastasında vurguladığı bir diğer özellik de, genç kızın öğleden sonraları hal ve davranışlarında bariz bir uyuşukluk görülmesi ve ardından, akşamları güneşin batışından sonra derin bir uykuya dalmasıdır. Bu düzenli süreklilik Breuer'in gözünden kaçmaz ve bu durumu ustaca genç kızın hayatındaki belirli bir gerçekliğe bağlamasını bilir. Genç kız hasta olmadan önce babasının başucunda hastabakıcılık yapmış ve dolayısıyla gündüzleri uyuyup geceleri ayakta durmaya çalışmıştı. Akşam saatlerine doğru olan bu kısa uykunun sonunda sayıklayarak uyanan genç kız sık sık "acı çekmek" sözcüğünü kullanarak yarı anlaşılır bir şeyler anlatmakta, çev-

resinden birinin veya birilerinin ona acı çektirdiğini ifade etmekte ve, merkezinde yine acılı temalar olan hikâyeler anlatmaktadır. Bu hikâyelerde genellikle bir hastanın başucunda bekleyen bir genç kızdan söz etmektedir.

Breuer gözleminde, on sekiz ay boyunca hastalığın seyrinin bu sürekliliktе olduğunu anlatır. Yani öğleden sonraları uyuşmaya başlayan genç kız, kendi deyimiyle "bulutlar" içindeyken, akşama doğru bir saat kadar uykuya daldıktan sonra, endişeyle uyanmaktadır. Uyanmanın akabinde ise önce mırıldanarak, daha sonra belirgin bir şekilde, üzgün temalı hikâyeler anlatmaktadır. Breuer'in yöntemi öncelikle ona bu hikâyeleri anlattırmaktı. Genç kız konuştukça rahatlıyor ve geceyi rahat geçiriyordu. Nitekim Anna O. bu yönteme *konuşmayla tedavi* (*talking cure*) adını verir ve yapılan işe de *baca temizliği* (*chimney sweeping*) yakıştırmasını yapar. Bu arada Breuer hastasına kloral iğneleri yapmakta, ama asıl konuşmanın rahatlama sağlamasını gittikçe ön plana almaktadır. Bu on sekiz ay boyunca neredeyse her gün hastasına giden Breuer, her gün değişik bir hikâye dinler. Hastanın isteksiz olduğu durumlarda, ısrarla onu konuşturur. Zorlandığı zamanlarda bir önceki seansın hikâyesinden başlar ve hastasıyla yeniden terapötik ilişki kurmayı sağlar.

Babasının ölümünden tam bir yıl sonra, Breuer genç kızın durumunun yeniden ağırlaştığını ve ortaya iki ayrı bilinç durumunun çıktığını belirtir. Birincisinde genç kızın davranışları tamamen normaldir; diğerinde ise genç kız 1882 yılını değil de, sanki 1881 yılını yaşamaktadır. Örneğin genç kız bir yıl önce yaşadığı diğer evdeymişçesine hareket etmekte, ev düzeninde, kendi odasında kapı yerine şömineye doğru yönelmek gibi –eski evde kapı yeni evdeki şöminenin konumundaydı– yanılgılara düşmektedir sık sık. Bu zamandaki geri dönüş de herhangi bir biçimde olmamakta, genç kız kimi olayları günü gününe aynen yeniden yaşamaktadır. Breuer, genç kızın hipnoz altında anlattıkları ile, annesinin tuttuğu günlükte bir yıl öncesine ait olayların günü gününe tuttuğunu tesbit eder. (Bu arada Breuer'in bir dedektif gibi çalıştığını da vurgulayalım.) Bir diğer örnekte de genç kız kahverengi olduğunu bildiği bir elbisesini mavi olarak gördüğünü iddia etmektedir. Breuer bu renk karışıklığının gerçekte olmadığını bir diğer nesne üzerinde tesbit eder; genç kız sadece o elbise üzerinde kahverengi yerine mavi görmektedir. Genç kızın çağrışımları, bir yıl öncesinde babasının mavi renkli bir sabahlığına, ve aynı kumaştan kendine de diktiği bir elbiseye kadar uzanır. Bu hatırlama sonucu belirti ortadan kaybolur.

Bir diğer anakronik belirti de genç kızın su içememesi ve sıvıları mey-

veler yoluyla elde etmesidir. Suyun beraberinde getirdiği çağrışımlar da yine günü gününe cansıkıcı bir olayı hatırlatmaktadır. Genç kız tam bir yıl önce, hizmetçinin kendi bardağından köpeğine su içirdiğini ve o sırada ona olan öfkesini ifade edemediğini söyler. Bu anının tekrar konuşulmasından sonra genç kız hipnozdan uyanarak doya doya su içmeye başlar.

Breuer'in tüm çabalarında hep bir ilk, travmatik olduğu varsayılan bir olayın aranışı yatmaktadır. Anna O.'nun tüm belirtileri, yani işitme ve görme bozuklukları, kısmi felçler, uyuşmalar, tek tek her bir belirtinin ilk ortaya çıkışından şimdiki zamana gelene kadar, ince ve ayrıntılı bir araştırmaya tabi tutulur. Breuer'in yöntemi, sabahları hastayı bir belirtinin çözümlenmesi için hipnozda o belirtinin başladığı koşulları hatırlamaya davet etmek ve akşam bir ikinci hipnoz seansında bu koşulları daha detaylı bir incelemeye tabi tutmaktan oluşuyordu.

Breuer bu bir yıl öncesinin tekrarı niteliğindeki belirtilerin yanı sıra genç kızın babasıyla birebir ilintili olayları betimleyen belirtilerden de söz eder. Bunlardan en önemlisi genç kızın sağırlık belirtisidir. Bu belirtinin de arkeolojisini yapan Breuer, genç kızın ilk olarak babası odaya girdiğinde duymadığını söyler. Birkaç kişi birlikte konuşurken de anlamamayı, ilk olarak, babası bir başkasıyla konuşurken yaşayan genç kız yine babasıyla ilgili bir şey söylemektedir. Yalnızken çağrıldığında duymama belirtisi de ilk olarak babası onu çağırıp şarap istediğinde meydana çıkmıştır. Bir sesten ürküp sağır olma belirtisi de, yine ilk olarak, babasının hasta yatağında bir boğulma krizi geçirmesinin akabinde gerçekleşmişti.

Babasıyla ilintili bir diğer önemli belirti de genç kızın ölü kafa halüsinasyonuydu. Bu halüsinasyonu ilk olarak babası üzerinde gören genç kız daha sonra bir akraba ziyaretinde, evin girişindeki aynada kendi imgesi yerine bu kuru kafayı görünce bayılmış ve daha sonraları zaman zaman bu halüsinasyonla yeniden karşılaşmıştı.

Ölü kafa halüsinasyonuyla beraber genç kızın bir de yılan halüsinasyonu görmesi bu tabloyu daha anlamlı kılıyordu. Bu belirtinin ilk ortaya çıktığı gece babası ağır rahatsızlanmış ve acilen Viyana'dan bir hekim çağrılmıştı. Hekimin endişeyle beklenmesinin gecesinde duvardan bir yılan çıktığını gören Anna O., korkuyla parmak uçlarının da birer ölü kafa şeklini aldığını görür.

Bu belirtilerin envanterini yapmak, kaynağına inmek ve hastayı bol bol konuşturmak Breuer'in izlediği yöntemdi. Burada dikkati çeken nokta Breuer'in tedaviyi hastasının katkısıyla gerçekleştirebileceği düşüncesiydi.

Bir başka deyişle, Breuer, hastasının kendi hastalığıyla ilgili bir bilgisi olduğunu, ama bu bilginin hastanın kendisinden de gizlenmiş olduğu düşüncesinden yola çıkarak, hakikati ona söyletiyordu.

Tıpkı bir ebe gibi hastayı kendi hakikatine doğurtan Breuer'in tekniğinin devrimci özelliğini göz önünde bulundurursak, psikanalizi de Freud'a doğurttuğu düşüncesiyle karşılaşmaz mıyız?

Yeniden kurucu metne geri dönersek, tarihsel birkaç bilgiyi ekleyerek bu çalışmayı sonlayabileceğim.

Öncelikle Anna O.'nun tedavisinin Breuer'in metinde belirttiği gibi hatırlamanın sonucu olarak bir iyileşmeyle son bulduğu ve Anna O.'nun Viyana'yı terk ederek seyahate çıktığı gibi ibareler tarihsel kimi belge ve tanıklıklarla çürütüldü.

İlk olarak Ernest Jones[9], Freud'un biyografisini ele aldığı çalışmada, Anna O.'nun gerçek kimliğini ifşa eder. Gerçek adıyla Bertha Pappenheim, Viyanalı Yahudi burjuvazisine mensup bir ailenin kızı olup, aynı zamanda, Freud'un nişanlısı Martha Bernays'in de yakın arkadaşıdır. Breuer'in tedavisinin sonlanmasının koşullarını Freud'un anılarına ve ilk Fransız psikanalistlerinden Prenses Marie Bonaparte'ın günlüğüne dayanarak yeniden kuran Jones, Anna O.'nun, tedavi sürecinde aniden bir yalancı gebelik (*pseudocyesis*) geliştirdiğini, bu durumun da Breuer'i ürkütüp kaçırdığını, tedavinin sonlanmasının bu şekilde olduğunu ileri sürer.

Freud nişanlısı Martha'ya yazdığı 31 Ekim 1883 tarihli mektupta,[10] Bertha'nın daha iyi olduğunu ve morfinlerden artık kurtulduğunu söyler. Ayrıca Breuer'in bu tedaviyi bıraktığını zira evliliğinin tehlikeye girdiğini düşündüğünü de ekler. Freud'a göre Breuer'in karısı eşinin hastasına olan bu yoğun ilgisine tahammül edememiştir. 1914 yılında ise Freud, bu *aşk aktarımı* varsayımını "Psikanaliz Tarihine Bir Katkı" adlı metinde belirginleştirir ve şöyle der: "Breuer'in tüm belirtileri bertaraf ettikten sonra, hastasının aktarımında cinsel yönelimli yeni işaretlerle karşılaştığına dair köklü inancım var. Nitekim bu beklenmedik olgunun genel doğası onun için tanıdık olmadığından, nahoş olayın tesiriyle tedaviye son verdiği kanısındayım," der. Freud, 1927 yılında[11] Marie Bonaparte'la bir sohbetinde Breuer'in karısı Mathilde Breuer'in sıkıntısının bir intihar girişimiyle son bulduğunu, bu girişimin ardından Breuer'in tedaviyi bıraktığını ve apar topar eşiyle Venedik'e ikinci bir balayına çıktığını anlatır.[12] Bu olayı doğrulayan bir diğer tarihsel belge de Freud'un 1932 yılında Stefan Zweig'a yazdığı

mektuptur[13]. Bu mektupta Freud Breuer'in kızı Dora Breuer'in, Anna O.'nun yalancı gebeliğini doğruladığını ileri sürer. Tedavinin sonunda, tüm belirtilerin ortadan kalkmasının akabinde, Breuer'in bir akşam genç kızı karın sancıları içinde, yarı hezeyanlı bir halde kıvranırken bulduğunu anlatan Dora Breuer, Anna O.'nun yarı anlaşılır bir sesle "Dr. Breuer'in çocuğu geliyor," demesiyle babasının ani bir şekilde evi terk ettiğini ve tedaviyi sonlandırdığını kendisine anlattığını söyler.

1925 yılında ise otobiyografisinde ve daha sonra Breuer'in ölümü vesilesiyle kaleme aldığı metinde[14] Freud, Breuer'in Anna O. vakasını mesleki sır gereği epey kısalttığını, ama bilimsel nedenlerden ötürü bu makalenin yayımlanmasının elzem olduğunu ileri sürer. Bunun sebebi, zamanlama açısından Anna O.'nun tedavisinin Pierre Janet'nin isteriklere uyguladığı tedavilerden önce olduğunu bilim camiasına ilan etmekti.

Bertha Pappenheim'a gelince, yaşamının geri kalan kısmını, yoksul ve çaresizlere, kimsesiz çocuklara, fahişeliğe sürüklenmiş kadınlara adadığını biliyoruz. Avrupa'nın (yani dünyanın) ilk sosyal hizmet uzmanı (eğitimini tedaviden sonra aldığı söyleniyor) olmayı başaran genç kadın önce Frankfurt'taki bir çocuk esirgeme kurumunun yöneticisi olur; daha sonra beyaz kadın ticaretine karşı savaş açar. Bu ticarete esir düşmüş kadınları kurtarmak ve onları örgütlemek amacıyla 1904 yılında, Yahudi Kadınları Birliği'ni (Judischer Frauenbund) kurar. Balkanlar'a ve Rusya'ya kadar giden Pappenheim, İstanbul'a da Yahudi cemaatinin ileri gelenleriyle bu konuyu görüşmeye gelir. Rusya'da gerçekleşen pogrom olaylarının ardından, Yahudilerin Avrupa'ya kaçıp sığındıkları bu devirde, aileler parçalanmakta, kadınlar fuhuşa zorlanmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bertha Pappenheim, yarattığı sosyal hareketle kadın hareketinin ve feminizmin sembolü olur. Alman hükümeti onu, adına bir posta pulu basarak ödüllendirir.

Örgütçü yönünün yanı sıra Pappenheim'ın edebi yönü de iz bırakır. Feminist hareketin öncülerinden Mary Wollstonecraft'ın 1792'de İngiltere'de yayımladığı *Kadın Haklarının Bir Zaferi* adlı eserini Almanca'ya çevirir. Bu arada Wollstonecraft'ın ikinci kızı Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ın yazarı da olduğunu hatırlatalım. Çeviri 1899'da Paul Berthold adıyla yayımlanır. Aynı yıl, Pappenheim aynı takma adla *Kadın Hakları* adında üç perdelik bir tiyatro eseri yayımlar.

Hayatının sonuna doğru Bertha Pappenheim, eski dini eserleri yeniden yayımlamakla uğraşır ve bir atasının yaşam öyküsünü kaleme alır.

Anna O.'nun gerçek kimliğiyle ilgili bu tarihsel parantezimizi burada kapatıp, metnin ve Breuer'in psikanaliz tarihindeki yeri ile ilgili verilerin ışığında şöyle bir soru sorabiliriz: psikanalizin ebeveyni kimdir?

Bu soruya cevap vermeden önce ebeveyn kavramını psikanalizin ışığında ele alırsak, söz konusu anne-baba olma halinin, bu anne-babanın kendi anne-babasıyla olan ilişkisi ile anlam kazandığını görüyoruz. Her nesil bir önceki neslin devamı, bir geleneğin süregelmesidir. Bilindiği gibi psikanaliz geleneğini başlatan Freud'dur. Freud kendi kendini yaratan mitolojik bir kahraman mıdır o zaman ? Ebeveynsiz midir Freud ? Yoksa her ebeveyn gibi psikanalizi kurarak kendi dünyasını kuran Freud'un, bir aidiyetin içinde olduğu gerçeği görmezden mi gelinmelidir ? Bu sorulara cevap vermek tarihsel anlayışımızla da yakından ilintilidir denilebilir ve yeni bir tartışma alanı açılabilir.

Ama yine konumuz Breuer'e, ve onun muhteşem klinik mirasına dönecek olursak, kendi adıma Breuer için psikanalizin klinik ebe-veynidir diyebilirim. Breuer belirtilerin tarihçesiyle uğraşarak onlara anlam kazandırdı. Freud ise salt belirtilerle değil, kişinin tarihiyle de uğraşarak bir adım öteye gitti ve en önemlisi bu bulguları anlamlandıracak metapsikolojiyi kurdu. Devraldığı klinik mirası değerlendiren Freud psikanalizdeki ebeveynlik konumunu Breuer'in hastalarına ve onların ruhsal yaşantılarına gösterdiği ilgiye ve özveriye borçludur. Bu ilgi ve özveri Sokrates'in öğrencilerine uyguladığı "doğurtma sanatı"na benzer. Freud'un miras aldığı bu *ebelik sanatıdır.* Sokrates Theaitetos diyaloğunda[15] sanatını şöyle anlatır: "Benim doğurtma sanatım erkeklerin vücutlarına değil ruhlarına yöneltilmiştir... Ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim: bilgelik konusunda ben de ebeler gibi kısırım, daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiçbir konu hakkında hiçbir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için –çünkü hiçbir bilgelik iddiasında değilim– birçokları beni kabahatli görürler, ki bu tamamıyla haklıdır. Bunun nedeni şudur: Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. Onun için kendim hiç bilge değilim, ruhumun ürünü sayabileceğim hiçbir buluş da gösteremem. Fakat benimle temas edenler ilkönce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında... kendileriyle baş-

Freud'un babası Jacob Freud (1814-23 Ekim 1896)

kalarının da tanık olduğu gibi, şaşırılacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden hiçbir şey öğrenmedikleri açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur, onu meydana koyarlar... Benimle arkadaşlık edenler bir de şu noktada doğuran kadınlarla aynı şeyi duyarlar; onlar da acı çekerler ve gece gündüz... kuşku acıları içinde kıvranırlar. İmdi benim sanatım bu ağrıları diriltebilir, aynı zamanda yatıştırabilir."

Psikanalizi Freud'a doğurtan ebe Breuer, onun annesi Freud, peki psikanalizin babası kim diye sorulacak olursa, eğretilemeyi zorlayarak psikanalizin babasının Freud'un babası olduğu düşüncesini ileri sürebilirim. Nedeni ise Freud'un babasının ölümüyle birlikte rüyalarını düzenli bir biçimde analiz etmesi ve ilk analiz özelliğini taşıyan oto-analizini gerçekleştirmiş olmasıdır. Oto-analiz düşüncesini tetikleyen düşünce, Freud'un nevrozu ve bu nevrozun babasıyla olan çocukluk dönemi ilişkisidir. Bir başka deyişle Freud'u oto-analize yönelten dürtünün kaynağı, yazarak babasının yasını tutma eğilimidir. Freud, değişik yerlerde bu oto-analize gönderme yapar. *Düşlerin Yorumu*'nun[16] ikinci basımının önsözünde (1908), bu kitabın, babasının ölümüyle yaşadığı sarsıntıyı ele aldığı oto-analizinin bir parçası olduğunu ve bir babayı kaybetmenin her erkeğin hayatında canalıcı bir dram olduğunu yazar. 1909'da Clark University'de verdiği konferansta analist olmanın yolunun kendi rüyalarını tahlil etmekle mümkün olduğunu söyler. "Psikanaliz Hareketi Tarihine Bir Katkı"da ise şöyle der Freud: "Kendi analizimi, bir dizi rüyanın yardımıyla gerçekleştirdim. Bu rüyalar çocukluğumda geçen olayların izini sürmemi sağladı; şimdi düşündüğüm zaman, bu tür bir analizin bol rüya gören ve normalin fazla dışında olmayan bir kişi için yeterli olduğu kanısındayım".

Bir yandan hastalarını ilgiyle dinleyen onlara hakikati doğurtan ebe Breuer'le, diğer yandan bu "*dinleme sanatı*"nı devralan anne Freud'un kurduğu metapsikolojiyle dünyaya gelen psikanaliz, kurucu metin özelliği taşıyan Anna O. vakasının ardından, bir ikinci kurucu metinle, *Emmy Von N.*[17] vakasıyla varlığını gittikçe belirginleştirir. Bu vakada Emmy, Freud'un ısrarlı sorularına karşı şöyle bir çıkışta bulunur ve bana durmadan şunun veya bunun nereden kaynaklandığını soracağınıza kulaklarınızı açıp beni dinleyin! ultimatomunu verir. Ayrıca daha sonra ona dokunulmamasını istediğini ekler. Breuer'in yöntemi (hastanın konuşması) böylece kabul görmüş olur ve psikanalizin altın kuralı olan "serbest çağrışım" doğar.

Nitekim serbest çağrışım yöntemiyle konuşmaya olan dirençlerin ortaya çıkması ve çözümlenmesi olanaklı olacaktır; oysa hipnozda, benlik merciinin yokolmasıyla hastanın neye direndiğini tesbit etmek olanaksızdı. Psikanalizle hipnozun ayrıldıkları nokta tam da bu direnç noktası ve onun irdelenmesidir.

NOTLAR:

1. Sigmund Freud, Joseph Breuer, *Etudes sur l'Hystérie, Mademoiselle Anna O.,* Paris, P.U.F., 1994, s. 14.

2. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud,* Basic Books, New York, 1953.

3. Jacques Lacan, *L'Envers de la Psychanalyse*, Séminaire, Livre XVII, Paris, Seuil, 1991, s. 127.

4. Gerçeği doğurtma sanatı üzerine bilgi ve görgülerin sistematize olmuş biçimi. "Maya" Yunanca'da "ebe" demektir.

5. Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Kendini Bilmek,* çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, 1999.

6. *Cinq Leçons sur La Psychanalyse,* 1. Ders, Paris, Payot, 1978, s. 7.

7. "Contribution a l'histoire du mouvement psychanalytique", *Cinq Leçons sur la Psychanalyse,* Paris, Payot, 1978, s. 69.

8. Katarsis terimi Aristoteles'ten alınmış olup, Yunan Trajedyasında seyircinin piyesi seyrederken duygu yükünün boşalımını anlatır. Bu terim daha sonra Joseph Breuer ve Sigmund Freud tarafından *katartik yöntem* adıyla, hipnoz esnasında hastanın travmatik olayları yeniden yaşayarak onları tasfiye ettiğini anlatan yöntemi adlandırmakta kullanılmıştır.

9. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud,* cilt I., Basic Books, New York, 1953.

10. Elisabeth Roudinesco, *Dictionnaire de la Psychanalyse,* "Appenheim", s. 760, 1997, Fayard.

11. *A.g.e.,* s. 761.

12. Venedik'teki balayının Ernest Jones'un Breuer'in karşı-aktarımını vurgulamak için ortaya attığı bir kurmaca olduğu daha sonra George Pollock'un araştırmasıyla ortaya çıktı. Breuerler Venedik'e değil, Gmundem am Transee'ye gitmişler. Psikanaliz tarihi böyle mitlerle doludur. Ernest Jones'un bu kurmacası Breuer'i aşağı çekerek Freud'u yüceltme çabası olarak yorumlanmıştır. Emilio Rodrigué, *Le siecle de la Psychanalyse,* TomeI, s. 248, Payot, 2000.

13. *A.g.e.,* s. 761. 14. *A.g.e.,* s. 761.

15. Platon, *Diyaloglar 2,* Remzi Kitabevi, 1986, s. 191.

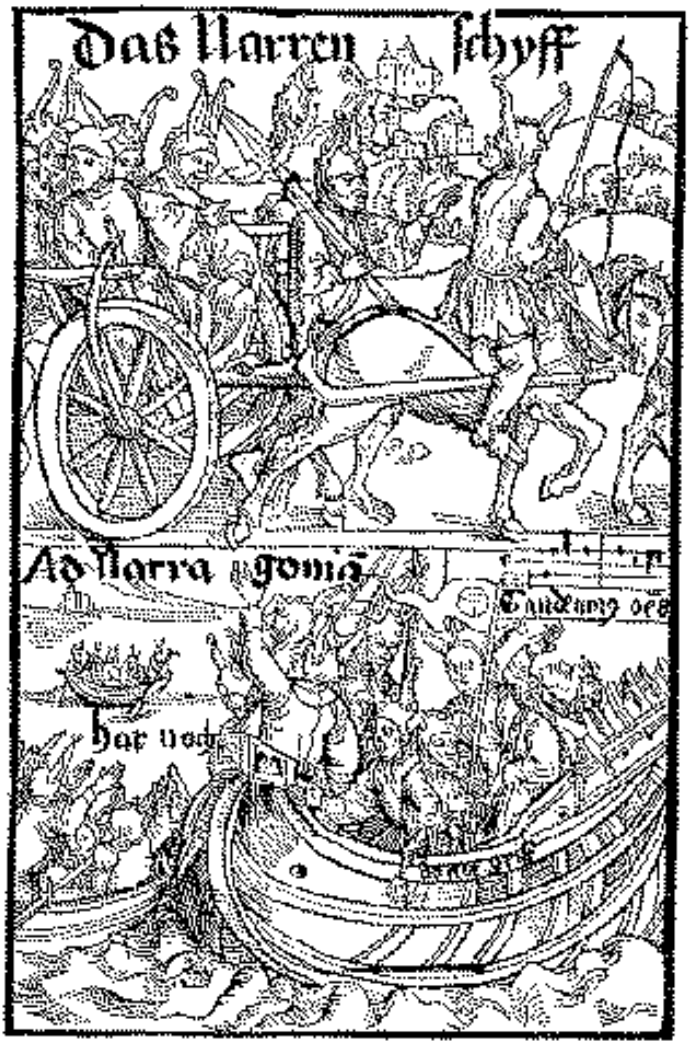
16. S. Freud, *Interprétation des Reves,* Paris, P.U.F, 1967, s. 4.

17. S. Freud, J. Breuer, "Mme Emmy Von N.", *Etudes sur l'Hystérie,* Paris, P.U.F., 1994, s. 48.

—

D E L İ L E R G E M İ S İ

Albrecht Dürer



1. Deliler Gemisi Kapak Sayfası

15. Gününü karısını gözlemekle geçiren delinin

27. Önce kuyuya atlayıp, sonra boğulacağından korkan delidir.

28. Deliliğin koca bir çadırı vardır; bütün dünya onun içinde yaşar.

42. Her allahın günü dünyada olamayacak şeyleri vadederek gezen kişi delidir.

44. Konuştuğunun deli olduğunu anlamayan kişinin kendisi de delidir.

53. Ancak bir deli ölümden alayla bahseder.

58. Hayatının son günlerinde ihtiyaç duyacağı şeyleri çocuklarına bırakan delinin tekidir.

60. Küstah ve kibirli insanlar şeytanın sopasında oturmaktadırlar.

65. Vermenin keyfini çıkarmadan verene deli denir.

66. Yağcının kaderi azgın bir aygırı okşamaya kalkan
delininkiyle aynıdır.

67. Her duyduğu zırvayı hakikat sanan delidir.

68. Dolandırıcılarla üçkağıtçılar, delilerin oynaştığı yerleri sever.

72. Bir sürü delinin öğrenme hevesi, sonunda doktora alabilsin diyedir.

1494 yılında Sebastian Brant'ın *Deliler Gemisi* kitabını süsleyen 116 ahşap baskıdan 75'inin Dürer'e ait olduğuna inanılmaktadır. Kitabın adı olan "Ship of Fools" Türkçe'ye "Deliler Gemisi" diye çevrilse de, buradaki "fool" terimi, 15. yüzyıl için delinin yanı sıra ahmak, aptal ve abdal anlamlarına da gelmektedir. Nitekim burada bazılarına yer verdiğimiz resimlerin açıklamalarında da bu anlamların henüz ayrışmamış olduğu görülebiliyor.

PSİKANALİZ ÇAĞINDA DELİLİĞİN TARİHİNE BİR BAKIŞ

Elda Abrevaya

Freud ve Lacan'dan Foucault'ya

23 Kasım 1991'de Psikiyatri ve Psikanaliz Tarihi Derneği, "30 yıl sonra *Deliliğin Tarihi*" adlı konuyu IX. Kolokyumunda tartışır. Bu etkinliğe katılan Jacques Derrida, bir anıt olarak nitelendirdiği *Deliliğin Tarihi* adlı yapıtın ancak psikanalizin açtığı düşün ve tartışma alanında değerlendirilebileceğini düşünür.[1] Ama şunu da belirtmek gerekir ki Foucault bu yapıtında Freud'u sabit tarihsel bir yere oturtmamıştır. Kimi zaman Freud'un dehasını vurgulamış, kimi zaman onu sertlikle eleştirmiştir. Foucault'nun Freud'a ilişkin önerdiği yorum ne olursa olsun, bu kitabın ancak Freud ve Lacan'ın açtığı düşünce çığırından okunabileceğini sanıyorum.

Lacan, üstadı Freud gibi öznenin sözüne, deliliğin diline yer vermiştir. Freud'un yapıtına "geri dönüşü", psikanalitik çalışmadaki dil boyutunu vurgulayarak gerçekleştirmiştir. Bu da psikanalitik düşüncede bir sarsılma yaratmıştır. İkinci sarsılma ve kırılmayı da, bilinçdışında temsil edilemeyen, simgeleştirilemeyen gerçek (*réel*) düzlemine dikkat çekmesiyle yaşadık. Lacan'ın kavramlaştırdığı gerek simgesel, gerek gerçek düzlemlerde temel olan "negatif", yani olumsuz fikrine gönderme yapmak istiyorum. Psikanalitik düşüncede olumsuz birçok anlama karşılık gelmekle birlikte, en önemlisi olmayan (*absent*) veya gizil olan (*latence*) fikridir. Yani "Duyumlarla algılanmasa bile, bir şeyin durumunun, görünüşlerin tersine, yalnız dış dünyada değil, iç dünyada da varolmaya devam etmesidir".[2] Lacan'ın kuramında olumsuza ilişkin birkaç örnek verebiliriz: dil düzeninin öznede arzuyla yasa arasında yol açtığı yarılma ve bölünme; gerçeğin (*réel*) bilinçdışında temsil edilemeyene gönderme yapması; psikanaliz deneyiminin özne açısından iğdiş ve ölüm imleyenlerinden geçmesi... Diğer bir deyişle, Lacan açısından bu olumsuza yer vermeden özneye erişmek mümkün değildir. İşte bu olumsuzun metodolojik düzeyde temel olduğu bir yapısökümüyle (*déconstruction*), Foucault'nun yapıtı *Deliliğin Tarihi*'ni

yorumlamaktayız. Şimdi Foucault'nun bu kitaptaki temel tezini yakından inceleyelim.

Deliliğin Kapatılması

Ortaçağın sonunda cüzzam Batı dünyasında ortadan silinmiştir.[3] Oysa bu hastalık ortadan kalkmasına karşın, yıllardan beri boşalan cüzzam hastanelerinde cüzzamlıya bağlı değerler ve imgeler kaybolmamışlardır. İki veya üç yüzyıl sonra, bu yerlerde aynı dışarı atma, kovma oyunları yinelenecektir. Bu kez oyuncular cüzzamlılar değil, deliler, yoksullar, serserilerdir.

Rönesansın imgesel manzaralarında, özellikle resim alanında yeni bir nesne ilgimizi çeker: Deliler Gemisi. Yazın ve resim alanında bir tema oluşturmakla birlikte (Hieronymus Bosch'un *Deliler Gemisi*), delileri bir kentten ötekine taşıyan bu yelkenli gemilerin Renanya nehirleri ve Flaman kanalları boyunca yolculuk ettikleri gerçek bir olgudur. Bu yolculuk delileri iyileştirme işlevi görüyordu. Foucault bu gemilerin büyük olasılıkla hac gemileri olduklarını düşünür. Deliler yolculuk sırasında akıllarına kavuşacaklardı. Su, arınmayı simgeleyen bir öğeydi. Nitekim günümüze değin suyun delilikle bağlantısı süregelecektir. Ama bu yolculuğun pratik boyutunu da gözardı etmemek gerekir. Bu şekilde delilerin kent kapılarından dışarı atılması olanaklıydı. Deliler Gemisi, delilerin geldikleri ve yolculukla yeniden döndükleri öte dünyayla bu dünya arasında bir bölüm çizgisini (*ligne de partage*) temsil ediyordu. Gemideki deli kentin sınırlarında, dışarıyı temsil eden suların içine bırakılmış ve böylelikle burada kapatılmıştı. Kenti de içeri olarak tanımlarsak, aynı zamanda içerinin de dışında bulunuyordu. Diğer bir deyişle "Dışın içine konulmuştur ve tersine".[4]

Rönesansta Bosch, Brueghel ve Dürer deliliğin dünyasal seyircileriydi. Resimlerine deliliğin gizli, karanlık düşsel biçimlerini yansıtmışlardı. Oysa yazın ve felsefe alanında delilik ahlaki bir taşlamanın nesnesi haline gelmiştir. Yazın alanında Erasmus deliliğe eleştirel bir bilinçle yaklaşmıştır. Ona göre delilik insanoğlunun zayıf tarafları, yanılsamaları ve düşleriyle bağlantılıydı. Erasmus deliliği uzaktan, kendi Olympos'undan algılamıştır. XV. yüzyılda deliliğin bu iki deneyimi arasındaki mesafe açılacak ve bir daha kapatılamayacaktır. Bir yandan Bosch, Brueghel, Dürer'in yapıtlarındaki deliliğin trajik boyutu, diğer yandan Erasmus'un deliliği ahlaki bir evrende hapseden eleştirel tavrı.

XVI. yüzyılda, deliliğe eleştirel yaklaşım trajik boyutu gizleyerek ön

plana çıkmıştır. Ama yine de bir Goya'nın yapıtı, akıl dünyasının öznede tamamıyla egemen olamadığının göstergesidir. Deliliğin klasik deneyiminde, ve hatta çağdaş deneyiminde bile, bu trajik bilinç gizliden gizliye varlığını sürdürmüştür. Nitekim Nietzsche ve Van Gogh bu trajik bilincin tanıklarıdır.

Descartes düşünen özne için deliliğin geçerli olmadığını iddia etmiştir. Aklın kendini ifade ettiği ölçüde delilik olanaksızdır. Artık XVII. yüzyılda akıl dünyasıyla delilik (*déraison*) arasında kesin bir bölüm çizgisi belirlenmiştir. Yeni bir olgu belirmiştir Avrupa haritasında: deliler, yoksullar, serseriler, dilenciler, işsizler; hastane, ıslah evi, hapishane, güç evi (*maison de force*) gibi kurumlarda kapatılmışlardır. Kendi başlarının çaresine bakamayan ve yardım edilmesi gereken insanlar olarak düşünülen yoksul, öksüz ve deliye karşı toplumsal bir duyarlılık oluşmuştur. Fakat bu yardım, bu insanları düzenin dışına atarak, uzaklaştırarak gerçekleşiyordu. Kapatarak onları görünmez kılmak, gerektiği zaman da cezalandırmak anlamına geliyordu. Böylelikle hayırseverlik ve cezalandırma boyutları iç içeydiler. Örneğin Fransa'da 1607 yılında hem yergi, hem de bir manifesto işlevi gören bir metin yayımlanmıştır: *La chimère ou fantasme de la mendicité* (Dilencilik Kuruntusu veya Fantezisi). Bu metinde yoksulların "hayat, elbise, bir meslek ve ceza" bulabilecekleri bir düşkünler yurdunun açılması talep edilmektedir.[5] Bu bağlamda, devletin eylemi olarak hayırseverlik, doğal öğeleri ceza ve bastırmayı da kapsamaktadır.

XVII. yüzyılda Paris'te her yüz kişiden biri en azından birkaç ay olmak üzere kapatılmıştır. Alman dilini konuşan ülkelerde ıslah evleri olan *Zuchthausern*, İngiltere'de ıslah evleri ve *Workhouses* açılmıştır. Fransa'da 1657'de Genel Hastane kurulmuştur. Madrid'deki Kraliyet Genel Hastanesi, yoksullar, deliler, fahişeler, hastalar ve bakıma muhtaç öksüz çocukları barındırmaktadır. Howard, XVIII. yüzyılda İngiltere, Hollanda, Almanya, Fransa, İtalya ve İspanya'da bu kurumlar ağını yakından incelediğinde ailenin huzurunu bozan gençler, kamu hukuku suçluları, serseriler ve meczupların aynı yere kapatılmış olduklarını görerek dehşete kapılmıştır. XV. yüzyıldan beri İspanya'nın sömürgesi olan Porto Riko'da da aynı tablo göze çarpmaktadır. 1844 yılında açılan Hayırsever Yurdu, delileri, hapis cezasına çarptırılmış mahkûmları, fahişeleri ve kurumun içindeki bir okulda eğitilen öksüz ve yoksul çocukları barındırmaktadır.[6] Aynı mekânda delilikle yoksulluk yan yana yaşayacaklardır. Çalışma yükümlülüğü ve aile değerleri üzerine kurulu bir düzende deliler ve işsizler, kargaşayı tem-

sil etmektedirler. Bu durum deliliğin tarihinde bir dönüm noktası oluşturacaktır. Klasik çağdan itibaren delilik kentin sorunlarıyla bağlantılı olarak, işsizlik ve aylaklığın kınandığı bir ortamda değerlendirilecektir.

Fransa'da Genel Hastane'nin yoksullara tıbbi tedavi sağlamakla yükümlü bir kurum olduğunu düşünürsek yanılmış oluruz. Monarşik ve burjuva düzenine özgü bir yapıdır. Kurumun hedeflerini şöyle tanımlayabiliriz:

> Daha çok yarı adli bir yapı olup, daha önceden oluşmuş yetkilerin yanı sıra ve mahkemelerin dışında karar veren, yargılayan ve infaz eden bir tür yönetsel bütündür.[7]

Genel Hastane'nin müdürlüğünü ömür boyu atanan kimseler yürütmektedir. Kararnamesinde müdürlerin işlevi şu şekilde açıklanmaktadır:

> Müdürler bu amaçla şunlara sahip olacaklardır: işkence direkleri, pırangalar, adı geçen Genel Hastane'de ve ona bağlı yerlerde hapishaneler ve zindanlar; bunları istedikleri gibi kullanacaklardır, emirname hükümleri onlar tarafından, adı geçen Hastane'nin içinde, temyiz edilmesi mümkün olmayan bir şekilde uygulanacaktır.[8]

Genel Hastane çalışma zorunluluğu üzerine kurulan bir düzene, yani kentin düzenine karşı gelen herkesi yargılamak ve cezalandırmakla görevli ahlaki bir kurumdur. Kapatılanlar arasında bulunan yoksullar, hastalar ve delilerin ortak yanı çalışamaz ve üretemez oluşlarıdır. Bu bağlamda klasik çağ, delilik, kötülük ve suç arasında bir ayrım yapmamaktadır. Bütün bu rezilce biçimler halkın görebileceği yerlerden uzaklaştırılmalıdır. Hastane yalnız hata ve suçun ıslah edildiği yer olmakla kalmaz. Buradakiler aynı zamanda çalışmakla da yükümlüdürler. Yoksullar arasında bir ayrım yapılmaktadır. Bir yandan "kötü" yoksullar vardır ki bunlar çalışamayan hastalar ve aylaklardır. Diğer yandan çalışan, fakat yokluk içinde yaşayan "iyi" yoksullar bulunmaktadır. Birincilerin cezalandırılması, ikincilerin de yardım görmesi gerekmektedir.

Deliliğin tarihinde delilerin ve yoksulların kapatılması bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu tarihe damgasını vuran diğer önemli bir olay da 1794'te Pinel'in delileri zincirlerinden kurtarmış olmasıdır. Fransa'da 1657' de Genel Hastane'nin açılmasıyla, Pinel'in 1794'te delileri zincirlerinden kurtarması arasında kalan dönemde bir yapı oluşmuştur. Rönesans dönemindeki deliliğe ilişkin hümanist yaklaşımdan, deliliğin çağdaş deneyimine geçişi açıklayan bir yapıdır bu. Bugün de bizi asıl ilgilendiren sorun bu yapının nasıl oluştuğunu ve psikiyatrik söylemin hangi tarihsel ko-

şullarda doğduğunu anlamaktır.

Ortaçağ ve Rönesansta akıl dünyasıyla delilik arasında bir diyalog söz konusuydu. Ortaçağ ve Rönesans insanının deneyimiyle, yaşamın trajik boyutunu temsil eden delinin deneyimi arasında bir uçurum yoktu, tersine bir yakınlık söz konusuydu. Klasik çağda ise iki dünya arasındaki diyalog kopmuştur. Artık kentin düzeninde deliliğe yer yoktur ve insanda varolabilecek korkunçluk veya kırılganlığı kapsayamaz. Bu andan itibaren sürgüne gönderilecek ve susturulacaktır. İşte bu sessizlik, XVII. yüzyılda Genel Hastane' den, XIX. yüzyılda tımarhane ve günümüzdeki psikiyatrik hastanelere kadar delilere ayrılan tüm kurumların arka perdesini oluşturacaktır.

Şimdi Pinel'e geri dönelim. Unutmayalım ki Pinel'in tarihi jesti Fransız Devriminden beş yıl sonra gerçekleşmiştir. Bicêtre Hastanesi'nde delilerin kurtuluşunun öyküsü ünlüdür. Devrimci gücü temsil eden Couthon, hastanede karşı devrimcilerin gizlenip gizlenmediğini araştırmak üzere kurumu ziyarete gelmiştir. Felçli olduğu için kollarda taşınması gerekmektedir. Pinel onu zindanlara kapatılan taşkınların bölümüne götürmüştür. Delileri sorgulamak isteyen Couthon onların küfür ve hakaretleriyle karşılaşmıştır. O zaman Couthon Pinel'e dönerek şöyle demiştir: "Yurttaş, sen de, acaba bu cins hayvanların zincirlerini sökmek istediğin için deli olmayasın?" Pinel de şöyle yanıtlamıştır: "Yurttaş, bu delilerin bu kadar ele gelmez olmalarının, onların hava ve özgürlükten yoksun bırakılmalarından kaynaklandığına inanıyorum."[9] Nitekim XVIII. yüzyılda temiz hava, serinlik ve aydınlığın deliler üzerinde iyileştirici etkileri olduğu düşünülüyordu.

Couthon'un ziyaretinin ardından Pinel delileri zincirlerinden kurtarmak amacıyla işe koyulmuştur. O zamana değin deli hiçbir şey hissetmeyen bir hayvan olarak görülüyordu. Kışın ortasında hastanelerin soğuk ve ıslak zemininde çıplak yatabilir, aç kalabilirdi. Pinel'in öğretisinden yararlanan ve psikiyatri alanında çok saygın bir yere sahip olacak olan Esquirol, delilerin durumunu şöyle betimleyecektir:

> Onları çırılçıplak, paçavralara sarınmış, uzandıkları taş döşemenin soğuk neminden korunmak için samandan başka bir şeyleri olmadığı koşullarda gördüm. Gayet kaba bir şekilde beslendiklerini, nefes alacak havalarının, susuzluklarını giderecek sularının ve yaşamaları için gereken en zorunlu şeylerinin bile olmadığını gördüm. Onların gerçek zindancılara teslim edilmiş olduklarını, bunların vahşi gözetimlerine terk edilmiş olduklarını gördüm.[10]

Bu manzara XVII. ve XVIII. ve hatta XIX. yüzyıllarda dünyanın çeşitli ülkelerinde, delilere ayrılan kurumlarda yinelenecektir. XX. yüzyılda deliye "insanca" yaklaşıldığında bile, deliliğe özgü bu hayvansallık bir türlü zihinlerden çıkmayacaktır. Bu imgeler geleneksel psikiyatrik düzenin içinde de varlığını sürdürecektir. Nitekim psikiyatrik hastanelerdeki tecrit odaları, parmaklıklar, kilitlenen kapılar delide yatan gizli hayvansal güce gönderme yapmazlar mı?

Genel Hastane'nin 1657'de kurulmasından itibaren 150 yıl boyunca deliler kapatılma rejimine tabi tutulacak, insandan çok bir hayvan olarak algılanacaklardır. Bu bağlamda azgınlar yola getirilmek amacıyla kafeslere ve zindanlara kapatılacaklardır. "Azgınlık" (*fureur*), teknik bir hukuk ve tıp terimine karşılık gelir. Ama XVII. yüzyılda kapatmaya ilişkin başka bir anlam daha taşır. Foucault şöyle der:

> (...) yasaların tanımlamadığı suç ile buna ilişkin hukuki bağlantıların dışında kalan bütün şiddet biçimlerini ima etmektedir: kelimenin hedeflediği bir tür ayrıma tabi tutulmamış düzensizlik alanıdır –tavırlarda ve gönül işlerindeki düzensizlik, âdetlerin ve zihnin düzensizliği–, yani mahkûm etmenin mümkün olduğu tanımlı bölgenin ötesinde ortaya çıkan tehditkâr bir kudurganlığın karanlık alanının bütünü.[11]

XVIII. yüzyılın sonunda yoksulların, gençlerin, çocukların ve delilerin aynı kurum içinde kapatılmalarına karşı oluşan toplumsal duyarlılık yoğunlaşmıştır. Aile çatışmaları, ahlaki suçlar nedeniyle kapatılan yoksullar delilerden ayrı tutulmuşlardır. Böylelikle toplumda yeni bir paylaşım çizgisi oluşmuştur. Bu kez deliler bir yanda, yoksullar öte yandadır. Bundan böyle kapatılma pratiği yalnız delilere uygulanmaktadır, böylelikle tımarhaneler ortaya çıkmıştır.

Klasik çağda deli azgın ve kudurgan bir hayvan şeklinde algılanırken şimdi artık bir hasta olarak görülecektir. Böylelikle delilik bundan böyle ruh hastalığı şeklinde tanımlanacaktır. Deliliğin patolojik bir evrene kapatılmasıyla hekim devreye girmiş olur. Nitekim Pinel de, Bicêtre Genel Hastanesi' ne atanmış bir hekimdir. Gerek Pinel'in Bicêtre ve Salpêtrière Genel Hastaneleri'ndeki işlevi, gerek Tuke'un İngiltere'de *Retreat* adlı kurumdaki çalışmaları temel bir öğeyi ortaya koymaktadır. Bu da hekimin tımarhanedeki konumudur. XVII. yüzyılda deliler ve yoksulların kapatıldığı kurumlarda hekimin hiçbir katılımı yokken, şimdi tımarhanede merkezi bir konuma sahip olacaktır. Ama Foucault'nun da belirttiği gibi hekimin gücü tıp alanındaki bilgisinden değil de, toplumsal ve ahlaki düzen-

den kaynaklanmaktadır. Hekimin işlevi toplumsal düzeni hukuksal ve ahlaki yönden garantileyen bir güce karşılık gelmektedir. Bu bağlamda hekimin işlevi ahlaki bir görevin parçasıdır. Delilerin iyileşmesi ancak bu şekilde olanaklıdır. Pinel bu konuda şöyle der: "Hipokondri, melankoli veya mania'nın önlenmesi için ahlakın değişmez yasalarını uygulamak ne kadar da önemlidir!"[12]

Zincirlerinden kurtulan deli bu kez kendini ahlaki bir hapsin içinde bulmuştur. Bu fikir belki paradoksal görünebilir; çünkü delinin klasik çağda hayvan muamelesi gördüğünü belirtmiştik. Ama yine de zindanlara veya hapislere atılan delinin çektiği acı, diğerlerinin alayları, bir sirkteymiş gibi seyredilmesi hezeyanı açısından onun özgürlüğünün unsurlarını oluşturmaktaydı. Bu acının kendince bir anlamı ve bir şekilde bir dili vardı. Oysa tımarhanelerde hastanın hezeyanı, tedaviyle yükümlü insanların kayıtsızlığı ve sessizliğiyle karşılaşacaktır. Hezeyanın bir dili olduğunu anlamak için Freud'a kadar beklemek gerekecektir. Freud açısından hezeyan, büsbütün dağılma tehlikesi geçiren psişizmin yeniden yapılanması çabasına karşılık gelecektir.

Pinel'in zincirlerden kurtardığı ilk on iki hasta arasında deliliği nedeniyle kiliseden kovulmuş bir din adamı da bulunmaktaydı. Büyüklük hezeyanına kapılarak kendini İsa sanan bu adam hastanenin en önemli seyirliklerinden biriydi. Pinel diğer hastalarını makul olma koşuluyla özgürlüğe kavuştururken, bu adamdan hiçbir şey talep etmemiştir. Tek bir söz bile etmeksizin zincirlerini çıkartmış ve "herkesin onun gibi davranarak, bu zavallı meczuba tek bir söz bile söylememesini" emretmiştir.[13] Daha evvel diğerlerinin eziyet ve cefasına kendisini İsa sandığı için sabırla katlanan din adamı, şimdi mutlak özgürlüğünün içinde sessizliğin yarattığı tecritten dolayı kendini aşağılanmış hissetmektedir:

> Artık bir hücrede veya zincire vurulmuş durumdakinden daha gerçek bir şekilde kapatılmış olarak, hasta yalnızca kendi kendinin mahpusu haline gelmiş ve kendi kendisiyle hata düzlemindeki bir ilişkinin, başkalarıyla ise utanç düzleminde olan bir ilişki-olmamanın içine girmiştir... Zincirlerinden kurtulduktan sonra, sessizlik sayesinde şimdi hata ve utanca zincirlenmiştir.[14]

Pinel'in belirttiği gibi din adamı uygulanan yöntem sonucu diğer hastaların arasına karışmış ve aklı başına gelmiştir. Hekimin görevi hastanın davranışlarını çok yakından ve titizlikle gözlemleyerek, hezeyanına ne şekilde son verileceğini belirlemektir. Burada delilik hastanın kendini tepe-

lerde görmesine denktir ve bu da kurum açısından kabul edilmez bir durumdur. Örneğin Pinel din adamının büyüklük hezeyanına ilişkin şöyle der: "hezeyan halindeki insan küstahlığının en uç durumuydu."[15]

Pinel'in zincirlerinden kurtardığı ilk hasta kırk yıldan beri zincire vurulmuş bir İngiliz kaptandı. Deliler arasında en korkutucu olandı, çünkü bir gün öfke ve azgınlık anında kelepçeli elleriyle hizmetkârlardan birinin kafasına vurup öldürmüştü. Pinel ona yaklaşarak "makul olmasını ve kimseye kötülük yapmamasını" talep etmiş ve bu koşulla zincirlerini çıkartacağını belirtmiştir.[16] Hasta bundan böyle öfkeye kapılmamıştır.

Tıpta bu vaka kadar ünlü olan diğer bir öykü de, büyüklük hezeyanına kapılan asker Chevigné'ye ilişkindi. Pinel "bu rahatsızlığın altında mükemmel bir doğa" yattığını görmüştü. Zincirlerinin çıkartılmasına karşılık, Chevigné Pinel'in hizmetine girecekti. Mucize gerçekleşmiş ve hasta ani bir dönüşüm yaşamıştır: "Bir insanın zekâsında şimdiye kadar böylesine ani ve bu kadar tam bir dönüşüm olmamıştır; ... işte daha kurtulur kurtulmaz dikkatle emir beklemektedir." Diğer bir deyişle, Pinel onda sadık hizmetkârlık erdemini harekete geçirmiştir. Chevigné diğer hastaların öfkesini yatıştırmak gibi bir görevi üstlenmiş, ama en önemlisi sonuna kadar efendisine sadık kalmıştır. Hatta Paris halkı "ulusun düşmanları"nı cezalandırmak üzere Bicêtre'in kapılarına vardığında, Chevigné gövdesini efendisine siper ederek hayatını korumak istemiştir. Tımarhanedeki hasta, ahlaken tanınmış ve onaylanmış *toplumsal tip* içine katılabildiği ölçüde iyileşmektedir. İngiliz kaptan, Pinel'e, tıpkı kaçmayacağına söz vermesi üzerine onu hapse atmayan galibe olduğu gibi, Chevigné ise bir hizmetkâr olarak sadık kalacaktır. Foucault İngiliz kaptanın durumuna ilişkin şöyle der:

> Sağlığı ancak, bu sağlığın hem işareti, hem de somut mevcudiyeti olan bu toplumsal değerlerin içinde düzelmektedir. Aklı ne tanıma, ne de mutluluk düzlemindedir, zihnin iyi işlemesiyle ilgili değildir; akıl burada onurdur.

Chevigné açısından da:

> Er için bu sadakat ve fedakârlık olacaktır. Chevigné'nin yeniden olduğu şey aklı başında bir adam değil, bir hizmetkârdır.[17]

Klasik çağda delilik hayvansallıkla bağlantılıyken, tımarhanedeki deli, bir çocuk olarak algılanmaktadır. Kuşkusuz bu da onu, baba işlevini gören hekim karşısında ergin olmayan birinin konumunda bırakmaktadır. Korku ilkesi hastaların tedavisinde çok önemli olacaktır. Geleneksel eğitim

kavrayışının da bu görüşten uzak olmadığını belirtebiliriz. Çocuğun boyun eğmesi için yetkeye duyulan korku, eğitim düzeneğinde kaldıraç işlevi görmez mi?

Deli şimdi deliliğinin nedenlerinden suçlu değildir, fakat ahlak ve toplumu rahatsız eden her türlü davranışından sorumludur. Hatalarıyla yüzleşmesi gereken hasta kendini yargılamaya davet edilmektedir. Aynı zamanda çalışanlar tarafından da yargılanmaktadır: "sürekli oturum halinde görünmeyen bir tür mahkeme tarafından yargılanmaktadır."[18] Bu adalet etkili olabilmek için korkutucu olmalıdır. Bicêtre'deki hastalardan biri cehennem karşısında yaşadığı dehşet nedeniyle dinsel bir hezeyana kapılıyordu. Nefsine katı bir şekilde egemen olarak kendini kurtarabileceğini sanıyordu. Bu yüzden de yemek yemiyordu. Hastanın bu davranışının önüne geçmek için uzaktaki adalete ilişkin olarak duyulan kaygının, daha yakın ve acımasız bir adalet ve bunun yarattığı korkuyla telafi edilmesi gerekiyordu. Bir akşam hastanenin müdürü, "elinde onu korkutmak üzere getirdiği bir alet olduğu halde, gözleri alev alev, sesi gökgürültüsü gibi, arkasından ellerinde kocaman zincirlerle silahlanmış ve bunları gürültüyle şakırdatan hizmetlilerle birlikte" hastanın kapısına dayanmıştır.[19] Bu sözleri Foucault Pinel'in *Traité Médico-philosophique* kitabından alıntılıyor. Hastaya bir tabak yemek uzatılmış ve daha acımasız bir tavırla karşılaşmak istemiyorsa, bunu yemek zorunda olduğu bildirilmiştir. Saatlerce süren bir çatışmadan sonra, hasta yemeğe karar vermiştir.

Bu tedavi yöntemlerine uymayan, boyun eğmeyen hastalar cezalandırılmaktadırlar. Klasik çağda sinir sistemi üzerinde iyileştirici etkisi olduğu düşünülen banyo ve duşlar, tımarhanede ceza olarak kullanılmaktadırlar. Pinel bu konuya ilişkin fikirlerine *Traité Médico-philosophique* kitabında yer vermiştir:

> Banyo fırsatından yararlanılmaktadır, işlenen hata veya önemli bir ödevi yerine getirmeme hatırlatılmakta ve bir musluk yardımıyla, başın üzerine aniden soğuk su akıtılmaktadır, bu meczubu çoğu zaman ne yapacağını bilemez hale getirmekte veya güçlü ve beklenmedik bir etkiyle takıntı bir fikri uzaklaştırmaktadır; eğer hasta inat etmeye kalkışırsa duş tekrarlanmakta, ama sertlikten, onu isyan ettirecek sözlerden kaçınılmaktadır, tersine ona bunun kendi yararı için olduğu ve bu cins şiddetli yöntemlere üzüntüyle başvurulduğu söylenmektedir.[20]

Ahlaki nitelikli tedavinin en etkili tekniklerinden biri de hastanın tecrit edilmesiydi. Bu teknik aracılığıyla hastanın kendisi için zararlı sayılan ailesinin nüfuzundan kurtarılması, abartılı ve yersiz olarak nitelendirilen

alışkanlıklarından uzaklaştırılması ve hezeyanına son verilmesi hedefleniyordu. Böylelikle yeni bir ortamda hastanın direncini kırarak yeni ahlaki gelenekler edinmesi sağlanmaktaydı. Ödüllendirme ve ceza düzeneği sayesinde, hekimin yetkesi altında bulunan meczubun "sapkın" tutkularını yola getirmek ve iradesini kırmak olanaklıydı.

XIX. yüzyılda tecrit etme, sorgulama, duş cezaları, katı disiplin, çalışma yükümlülüğü, ödüllendirme gibi, tımarhanelerde yürütülen tüm teknikler, hekimi "deliliğin mutlak efendisi" haline getirmişti.[21] Gizlenen deliliği ortaya çıkaran, onu yenmeye çalışan, büyük bir ustalıkla tahrik ettikten sonra sakinleştirip yeniden onu konumlandıran hekimdi. Bu bağlamda deliliğin psikolojisi tımarhanede gelişmiştir. Yola getirmek amacıyla ne tür ahlaki bir taktik uygulanacağının belirlenmesi, hastanın dikkatle gözlemlenmesini gerektirmekteydi.

Foucault'nun Freud'a Tavrı

Freud'un söylemiyle birlikte, deliliğin tarihinde o zamana değin gerçekleştirilen tedaviye ilişkin bir kırılma yaşanacaktır. Klasik çağdan itibaren akıl dünyasıyla delilik arasında kopan diyalog, psikanalizle yeniden kurulmuş olur. Freud histerik hastalarla çalışırken, semptomlar aracılığıyla konuşan deliliğe yer vermiştir. XIX. yüzyılda klinik bağlamda akla bile getirilemeyecek bir şeyi gerçekleştirmiştir. Tıp dünyası tüm dikkat ve çabasını organik düzlemde odaklarken, Freud, histerik hastaları dinleme cesaretini göstermiş ve bilinçdışını keşfetmiştir. Böylelikle tımarhanedeki tedavi yapısının temel öğelerinden biri olan sessizlik, Freud'un hastalarıyla yaptığı çalışmada ortadan kaldırılmış olur. Foucault'nun bu yeni söyleme ilişkin yazdıklarını okuyalım:

> İşte bu nedenden ötürü Freud'a karşı adil olmak gerekir. *5 Psikanaliz* (Freud'un yapıtı) ile *Psikolojik Tedaviler*'e (Janet'nin yapıtı) ilişkin özenli araştırma arasında bir keşif'in kalınlığından daha fazla bir şey; bir geri dönüş'ün egemen şiddeti vardır. Janet bir paylaşımın unsurlarını sıralamakta, şurada burada ekleme yapmakta, belki de fethetmekteydi. Freud ise deliliği onun dilinin düzeyinde yeniden ele almakta; pozitivizm tarafından sessiz kılınmış bir deneyin esas unsurlarından birini yeniden oluşturmaktaydı; deliliğin psikolojik tedavileri listesine büyük bir eklemede bulunmuyordu; tıbbi düşüncenin içinde akıl bozukluğuyla bir diyaloğun olabilirliğini geri getirmekteydi... Psikanalizde söz konusu olan hiç de psikoloji değildi.[22]

Foucault bu bölümde psikanalizin hangi ölçüde pozitivist psikoloji geleneğinden uzaklaştığına işaret etmektedir. XIX. yüzyılda tımarhanede geliştirilen psikiyatrik pratiklerin yüreğinde doğan psikoloji, deliliği gözlemleyerek onu yola getirmek için etkiliydi. Aklı temsil eden hekim, hastanın derinliklerinde gizlenen deliliğin görünür olması, dışa vurulması için gereken ahlaki taktiğe başvurmaktaydı. Bu bağlamda hekimle hasta arasında hiçbir insani ilişki veya iletişim mümkün değildi. Psikoloji bu ahlaki taktiğin bir parçasıysa, psikanalizde kesinlikle yeri yoktu. Tersine psikanalizde söz konusu olan, çağdaş psikolojinin gizlemeye, örtmeye yaradığı delilik deneyiminin bizzat kendisidir. Hem Freud, hem Lacan yapıtlarında bu delilik deneyimine, yani olumsuza yer vereceklerdir. Oysa çağdaş psikolojinin nesnesi akli, mantıki olandır. Pozitivist psikoloji bu bağlamda delilik deneyimini, veya başka türlü ifade etmek gerekirse, olumsuzu maskelemeye yaramıştır: "bir maskenin zorla kabul ettirilmesi, yüzün, hakikatin veya görünürlüğün şiddetle gizlenmesi" söz konusudur.[23] Bu kopmuş diyaloğun psikanaliz alanında yeniden kurulması, psikanalistin hastanın konuştuğu dilden hareket ederek aktarım alanında ortak bir dil yaratması anlamına gelir. Derrida, Freud'a gelene kadar bu diyaloğun iki kez kopmuş olduğunu belirtir. İlk kez klasik çağda deliliğin kapatılmasıyla, ikinci kez pozitivizmin etkisi altında deliliğin patoloji boyutunda algılanmasıyla kesinleşmiştir akıl dünyası ile delilik arasındaki bölünme.

Foucault'nun kendi yapıtında Freud'a verdiği yer sakın bizi şaşırtmasın. Freud'a yaklaşımı ikirciklidir ve ona olan tavrı sorunlara genel yaklaşımından farklı değildir. Foucault'nun yöntemini açılanla kapanan, yaklaşanla uzaklaşan, reddedenle kabul eden arasında sürekli gidip gelen bir sarkacın eylemi gibi düşünebiliriz.[24] Yukarıda yaptığımız alıntıda Foucault bir yandan Freud'un deliliğin tarihindeki belirleyici yerini vurgularken, diğer yandan "Tımarhanenin Doğuşu" bölümünde psikanalitik konumda hekimin yetkesini, yabancılaştırıcı kişiliğini sert bir şekilde eleştirir. Şöyle der:

> Freud, Pinel ve Tuke'un kapatma uygulamasının içine aldıkları bütün yapıları hekime doğru kaydırmıştır. Hastayı, "kurtarıcıların" onu yabancılaştırdıkları bu tımarhane hayatından kurtarmıştır; ama onu bu varoluşun içindeki öze ilişkin şeylerden kurtarmamıştır, tımarhane hayatının güçlerini bir araya toplamış ve bunları hekimin elinde birbirlerine bağlayarak, en uç noktaya kadar getirmiştir; psikanalitik konumu yaratmıştır; burada yabancılaşma, dahiyane bir kısa devreyle yabancılaşmayı kaldıran olmaktadır, çünkü hekimin elinde özne haline gelmektedir.

Hekim yabancılaştırıcı çehre olarak, psikanalizin anahtarı olarak kalmaktadır. Psikanaliz belki de bu en sonuncu yapıyı yok edemediği ve diğer hepsini buraya taşıdığı için akıl bozukluğunun sesini duyamamış ve meczubun işaretlerinin şifrelerini oldukları halleriyle çözememiştir. Psikanaliz delilik biçimlerinden bazılarını çözebilir; ama akıl bozukluğunun esas faaliyetine yabancı kalmaktadır.[25]

Burada Foucault iki noktaya işaret etmektedir. Psikanalitik çerçevede psikanalistin temsil ettiği güç ve yetke, XIX. yüzyılda psikiyatrın gücünün devamına karşılık gelmektedir. Bu açıdan aralarında bir fark yoktur. Foucault'nun eleştirisi gerçekten çok duyarlı ve kritik bir noktaya parmak basıyor. Psikanalitik çerçevenin yarattığı koşullarda, psikanalist gücünü kötüye kullanabilir. Analist, analiz edilenin arzusuna ilişkin yabancılaşmayı ortadan kaldırması gerekirken, yetke ve gücünü kötüye kullanması durumunda, analiz edilenin büsbütün yabancılaşmasına yol açabilir. Robert Castel de bu fikri *Le psychanalysme, l'ordre psychanalytique et le pouvoir* adlı kitabında incelemiştir.[26] Foucault'nun vurguladığı ikinci nokta ise psikanalizin deliliğe ilişkin tedavilerde başarısız olduğu ve deliliğin esas etkinliğine yabancı kalmış olmasıdır. Bu bağlamda Freud'da bir bekçi olma konumunun yarattığı ikirciklik söz konusudur. "*Deliliğin Tarihi*'nin yazılmasını olanaklı kılan, deliliğin yeni bir çağına, yani bizim çağımıza girmemizi sağlayan (Freud), aynı zamanda kendisiyle birlikte kapanan bir çağın en iyi bekçisidir."[27]

Freud deliliğe açılan kapıların bekçisi olarak, deliliği XIX. yüzyılda tanımlanan biçimiyle, yani organik düzeyde bir hastalık şeklinde algılamamıştır. Hatta klinik vakaları tartışırken onların bilimsel çalışmaları andırmalarından çok, romanlara benzediğini, yani dramatik öğenin ön planda olduğunu belirtmiştir. Freud deliliğin sesini dinlerken, klasik çağdaki *déraison* boyutuna geri dönmüş oluyordu. Freud klasik çağda arka planda trajik bir şekilde varlığını sürdüren deliliği, yani insandaki kırılganlık ve şeytaniliği psikanaliz deneyiminin yüreğine oturtabildiği için, böyle bir dönüşten söz edebiliriz. Bir geri dönüş, ama aynı zamanda deliliğin yeni bir çağına girmemizi olanaklı kılan adımlardır da. Türkçe'de *déraison*'un sözlük karşılığı akılsızlık, aptallık, saçmalıktır. Oysa Foucault burada aklın ve mantığın karşıtı bir durumu dile getirmek istemiştir. *Déraison* aptallığa değil de, aklını yitirmiş olmaya karşılık gelmektedir. Klasik çağda aklını yitirmiş olanlar kapatılmakla birlikte, yine de deliliğin trajik boyutu bu dönemin arka perdesini oluşturmaya devam etmekteydi.

Ama diğer yandan Foucault Freud'u deliliğe kapanan kapıların bekçi-

si olarak da konumlandıracaktır. Çünkü psikanaliz deliliğin esas etkinliğine yabancı kalmıştır. Gerçekten Freud hiçbir zaman psikotiklerle çalışmamıştır ama bu alanda çok önemli bir araştırma üretmiştir. Saksonya Yüksek Mahkemesi eski başkanı Daniel Paul Schreber'in deliliğine ilişkin yazdığı metni, *Sinirli Bir Hastanın Anıları*'nı incelemiştir.[28] Foucault'ya göre Pinel hastaları toplumsal tiplere göre konumlayarak tedavi ederken, bu toplumsal tipler arasında düzeni sağlayan, yetke ve cezayı temsil eden Baba ve Yargıca büyük yer vermişti. Bu noktada XIX. yüzyıl psikiyatrisiyle psikanaliz birbirlerine yaklaşmış oluyorlardı. Freud'la birlikte psikanalistin kişiliğinde Baba ve Yargıç figürleri birleşmiştir. Baba ve Yargıç hem ahlaki bir evreni, hem de bir güç ve yetke konumunu devreye sokmuş oluyorlardı.

Foucault'nun bu sorgulaması psikanalistin deliliğe ilişkin yeri üzerinde bizi bir hayli düşündürebilir. Hastanın deli sözünün analistin öznelliği üzerindeki etkileri nelerdir? Analist deliliği dinleyebilirse, hangi yerden dinler ve yorumlar? Deli sözü tanıyabildiğinde, bu söze ilişkin tanıklık etmesi ne dereceye kadar olanaklıdır? Foucault'nun yapıtını okurken, bugün bizim için temel sorun psikanalizin delilik deneyimiyle ilişkisidir. Yani Foucault'nun kitabında bizi ilgilendiren klasik çağda deliliğe nasıl yaklaşılmış olduğu değildir. Bu bağlamda psikanalitik kuramın yapısı deliliğe yaklaşımı olanaklı kılar mı? Analist hastasını nesnelleştirmeden tanıklık edebilir mi? Bu tanıklığın niteliği nedir? Derrida da bu sorgulamayı yapar.

Deliliğin tarihinin anlamlarından biri, deliliğin tarihine ve kuşkusuz cinselliğin tarihine ilişkin her türlü proje ve söylemin sorunlarından biri budur. Deliliğin tanıklığı var mıdır? Kim tanıklık edebilir? Tanıklık etmek, görmek midir? Hak vermek midir? Bir nesne var mıdır? Nesnelleştirmeden hatta özdeşleşmeden, yani yakalamadan hak veren bir üçüncü olanaklı mıdır?

Her ne kadar Foucault'nun eleştirisi psikanalistin konumunu sorgulamaya yarasa da, Freud ve Lacan'ın olanaklı kıldığı düşünce çerçevesi de bizi o denli *Deliliğin Tarihi*'ne yaklaştırmaktadır. Psikanalitik kuramın yüreğinde yatan tüm çelişkilere karşın, deliliğin tarihi projesini psikanaliz çağının dışında okumak ve anlamak olanaklı değildir. Derrida'nın da ileri sürdüğü gibi çağ fikrini tek çeşitliliğiyle değil de parçalanmışlığı, sorunsallığıyla ele almak koşuluyla, Foucault'nun projesinin psikanaliz çağına ait olduğunu belirtebiliriz. Ancak o şekilde Freud'a karşı adil olabiliriz.

NOTLAR:

1. Jacques Derrida, "Etre Juste avec Freud. *L'histoire de la Folie* à l'Age de la Psychanalyse", *Penser la Folie,* Paris: Galilée, 1992.
2. André Green, *La Travail du Négatif,* Paris: Editions de Minuit, 1993, s. 30.
3. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique,* Paris: Gallimard, 1972, s. 15. Türkçesi: Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi,* İstanbul: İmge Kitabevi, 2000, s. 23.
4. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 36.
5. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 85.
6. Francisco R. De Goenaga, *Desarrolo Historico del Asilo de Beneficencia y Manicomio de Puerto Rico,* San Juan: Cantero, Fernandez y Compania, 1929.
7. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 91.
8. *A.g.e.,* s. 91-2.
9. *A.g.e.,* s. 660.
10. *A.g.e.,* s. 90. 11. *A.g.e.,* s. 180-1.
12. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 427.
13. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 703-4. 14. *A.g.e.,* s. 704-5.
15. *A.g.e.,* s. 703. 16. *A.g.e.,* s. 679.
17. *A.g.e.,* s. 680. 18. *A.g.e.,* s. 709. 19. *A.g.e.,* s. 709.
20. *A.g.e.,* s. 711.
21. M. Foucault, "La Casa de la Locura", *Los Crimenes de la Paz* içinde*,* Meksiko: Siglo XXI, s. 144.
22. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 493.
23. J. Derrida, "Etre Juste avec Freud. *L'histoire de la Folie* à l'Age de la Psychanalyse", *Penser la Folie. Essais sur Michel Foucault,* Paris: Galilée, 1992, s. 154.
24. J. Derrida, *a.g.e.,* s. 150.
25. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi,* s. 722-3.
26. Robert Castel, *Le psychanalysme, l'ordre psychanalytique et le pouvoir,* Paris: François Maspero, 1973.
27. J. Derrida, "Etre Juste avec Freud. *L'histoire de la Folie* à l'Age de la Psychanalyse", s. 150.
28. Sigmund Freud, "Remarques Psychanalytiques sur l'Autobiographie d'un Cas de paranoia", *Cinq Psychanalyses,* Paris: PUF, 1973.

—

HEIDEGGER, ADAM, DÖNÜŞ

Oruç Aruoba*

I.

Saffet Murat Tura yanılıyor — ama bu onun kişisel, 'öznel' yanılgısı değil: Bir anlamda, 'felsefe tarihi'ne şu ya da bu biçimde bulaştığımızda, hepimiz yanılıyoruz, yanılmak zorunda kalıyoruz.

'Bakış bulanması' demek isteyebileceğim birşey oluyor, felsefeye tarihi içinden bakmağa çalıştığımızda: Bugün, şimdi, biz bakarken, 'felsefe' adı altında elimizde bulunan yalnızca bir (dizi) yazınsal varlıktır ("Kant", "Nietzsche", "Heidegger" adını taktığımız 'şey'ler, bugün şu kadar, şu kadar, şu kadar ciltlik metin toplamlarından başka birşey değiller); oysa biz, baktığımızı, yaşayan bir insan olarak görmeğe çalışıyor, onu bir kişi gibi dilegelmeğe itiyoruz. —Tabiî ki bu adları taşımış kişiler birzamanlar yaşadılar, ve tabiî ki onları kişilikleriyle tanımağa çalışmak önemli bir iş; bunun için de —uzaklıklarına göre oylumu değişen— birçok kişisel/tarihsel kalıt; mektuplar, defterler, günlükler, anılar, tanıklıklar, kayıtlar, belgeler (son zamanlarda fotograflar, ses kayıtları, video filmleri...), ve bunlara dayanan 'yaşamöykü'leri var — ama bir düşünelim: bütün bunlar, gene, tarih içinden —bugün geriye dönüp baktığımız— şeyler değil de ne: Immanuel'i, Friedrich'i, Martin'i, kişiler olarak bugün tanıyabilir miyiz?...

Daha dolaysız ilişkimiz olan, birebir tanış olduğumuz, hatta birçok şeyi birlikte yaşadığımız bir kişiyi bile, o kişi olarak, ne kadar tanıyabildiğimiz sorusunu (bu herhalde hiç yanıtlanamayacak 'skeptik/agnostik' soruyu) bir yana bırakırsak, sorumuz şu : tarihsel bir kişiyi, o kişi olarak, ne kadar tanıyabiliriz?

Hele bu kişi bir filozofsa — yani, onunla ilgilenmemiz, yaratarak kur-

* Bu yazının (I. bölümünün) anlaşılır olması, S. M. Tura'nın *Defter* 42'de yayımlanan "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne" adlı metninin (1. bölümünün) okunmuş olmasını gerektirecektir.

duğu düşüncelerinden dolayıysa; düşüncelerini anlamak için tanımağa çalıştığımız bir kişiyse?... —Filozof olmak, diyelim, matematikçi olmak için (düşünülebileceği) gibi, 'nesnel'; kişinin yaşadığı yaşamla dolaysız ilişkisi olmayan, ondan ayrı tutulabilecek birşey olsaydı, nasıl Gödel'in "theorem"ini daha iyi anlamak için Kurt'un yaşamını ve kişiliğini öğrenmek gereğini duymuyorsam, Spinoza'nın "Etica"sını anlamak için de Baruch/ Benedictus'un başından geçenleri bilme gereğini duymazdım—ama öyle değil : felsefi düşünce, (neredeyse) sanat yapıtı kadar, yaratıcısının kişiliğine sıkısıkıya bağlıdır; dolaysızca onun yaşadıklarından çıkar (neredeyse). Kaynağını onu düşünmüş kişinin kişiliğinde bulmayan, kökleri onun yaşamında bulunmayan bir düşünce, felsefe değildir; zaten bizi de, yaşayan kişiler olarak ilgilendirmez, çünkü ancak onu düşünen kişinin yaşamında yaşamışsa, biz de onu yaşanarak düşünülmüş birşey olarak yeniden düşünebiliriz.

Öyleyse — sıkı bir döngüye düşmedik mi: Bugün bizim için 'şu kadar cilt metin' olarak kaldığını söylediğimiz filozofla, yaşamış bir kişi olarak da ilgilenme gereğini duyuyoruz... Öyle, düştük; ama, burada, Heidegger'in deyimiyle, "döngüden çıkmağa çalışmak yerine, onun içine, doğru bir biçimde girmek" önemli:-

Filozofun düşünceleri ile yaşamı arasında bağlantı kurarak onu bir kişi olarak görmeğe çalışırken dikkat etmemiz gereken şudur: Birinden ötekine sonuç çıkarma zincirleri kurarken ("şöyle düşünmüş" / "şöyle birşey yaşamış" / "şöyle bir kişiymiş"), çıkış noktamız da, ulaştığımız sonuçları sınayacağımız yer de, herzaman, filozofun kendi yazdıkları olmalıdır; çünkü her iki uçta da bilgi temeli olarak elimizde bulunan, o yaşamış kişinin düşünerek yazdıklarıdır. Başka herhangi bir 'somut' 'belge', 'tarihsel' olarak ne kadar 'kesin' olursa olsun, filozofun elinden çıkmış bir metin karşısında daha belirleyici olamaz.

1.

S. M. Tura'nın "gücü[n]ün yettiğince şiddetle tartışa"cağını belirttiği (s. 175) ve vurgulu olarak "çağımızın en büyük filozofu" saydığı (s.186) Hei-degger'le ilgili temel derdi, filozofun, Nazi Almanyasının "Holocaust katliamını sessizce geçiştirmesi", "Holocaust cinayetleri hakkındaki suskun"luğu (s.192). Tura bunu, yazı boyunca irdelediği, "cemaatçilik"-"bi-

reycilik" adlarını taktığı karşıtlık açısından, Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'da "tedirgin bir ikilem" yaşamış olsa da, sonradan "*Kehre*" düşüncesiyle birlikte "sonuçta cemaatciliğe teslim olma"sına bağlıyor (s.198). Tura'nın karşı çıktığı öteki iki nokta da, Heidegger'in dile verdiği önem ve bilim ile teknoloji eleştirisi.

2.

Ben bu yazının aşağıdaki iki bölümünde Tura'ya ve ilgilenebilecek okurlara göstermek için, iki iş yapmağa çalışacağım: Bir, *Varlık ve Zaman*'da, "ikirciklik" ötesinde, Heidegger'in bazı düşüncelerinin, nasıl tam da Tura'nın "cemaatcilik-bireycilik" ayırımına/karşıtlığına ışık getirebileceğini; iki, "*Kehre*" (dönüş) dönemi düşüncelerinin neler; ve kendisinin sandığının (belki) tam tersine, Tura'nın amaçladığını, içerdiğini göstermek:-

Yazının bundan sonraki iki bölümü şöyle biçimlenecek: Önce, *Varlık ve Zaman*'dan, "cemaat"/"birey" kavramlarıyla ilgilendirilebilecek düşünceler; sonra, "*Kehre*" metinlerinden, "bilim"-"teknoloji" eleştirisi ile "dil"le ilgili bazı düşünceleri ele alınacak. Bunlar yapılırken kurulacak olan iki metin, Heidegger'in metinlerinin ne birer çevirisi, ne birer özeti, ne de birer yorumu; ama, yer yer dolaysız çeviri, yer yer indirgeyici özet, yer yer de düpedüz yorum olan birer açımlama olacak. Bu yüzden herhangi bir dolaylılık —metin üzerine metin— biçiminden uzak durularak, karma ama dolaysız bir metin biçimi yeğlenmiştir. Amaç, sözkonusu metinleri yalnızca belirli bir açıdan ele almak olduğundan, Heidegger'in düşünceleri, gerçi, 'aslına uygun' olmağa ve yazış biçimini bir ölçüde yansıtmağa çalışılarak ortaya konacaktır; ama, okur, aşağıdaki iki bölümde dilegetirilen düşüncelerin (tümcelerin) Heidegger'in metinlerinde, bu biçimleriyle 'aynen' bulunmayabileceğini, sürekli bir bilinç ögesi olarak canlı tutmalıdır.

(Ayraç içindeki gönderiler (sayfa (S.) ya da bölüm (§)), düşünce zincirlerini metinlerin asıllarından izlemek isteyebilecek okurlar için konulmuştur. *Sein und Zeit*'ın (1927), Toplubasım'daki biçimine (Gesamtausgabe, I. Abt., Bd.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977) dek, bütün basımlarının sayfa sayıları, küçük farklarla, aynıdır; buradaki gönderilerde belirtilenler bunlardır (onüçüncü basım, Max Niemeyer, Tübin-

gen 1976). "*Kehre*" metinleri ise, ilk kez Gesamtausgabe'de bütün olarak yayımlanmış dört oturumluk bir dizi konuşmanın metinleridir ("EINBLICK IN DAS WAS IST" Bremer Vortraege 1949: *Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre*); buradaki gönderiler de Toplubasım'ın (III. Abt., Bd.79, 1994) sayfa sayılarıyla yapılmaktadır.)

3.

Varlığın anlamını anlamak için işe girişilmesi gereken yer, kendi varlığının anlamı kendi varlığında yer tutan varlıktır. Bu, herzaman, kendi burada-olmasını anlayarak varolan varlıktır — burada-olmasını anlamasının varlığının anlamına katıldığı varlık... Bu, burada-olan varlıktır : varoluştur. Varoluş herzaman benimkidir; bu yüzden hep bir kişi-adılıyla [*Personalpronomon*] dilegelir : "ben-im", "sen-sin" (S.42).

Kendini anlayarak varoluşta olan varlığı nitelemek için genel "insan" ve "yaşam" kavramlarının yanında, çeşitli bilgi alanlarında çeşitli kavramlar geliştirilmiştir (§ 10) : "özne", "ruh", "bilinç", "tin", "kişi". Bütün bu kavramlar varoluşu —burada-olmayı—, onun varlık tarzından olmayan varolanlarla karıştırdığından, varoluşunu anlamağa çalışan burada-olmayı anlamak için elverişli değildir.

Burada-olma, varlığı içinde, kendisi ile anlayarak bağlantı kuran varlıktır. Burada-olan varoluş-ta-dır (S.53) Bu 'içinde', '-da' olma, bir dünyanın-içinde-olmadır (§ 12). Varoluş kendisini hep bir dünya içinde, bir dünya içinden çıkarak ve bir dünya içine dönerek, bulur.

Dünyanın içinde olan burada-olma, dünyanın içinde yalnız değildir : onu, hem kendi tarzında varlıklar, başka —öteki— varoluşlar karşılar [*begegnen*], hem de, kendi tarzında olmayan varolanlar. Bu ikinciler genel çizgilerinde iki tarzdandır : ortalıkta-olanlar [*Vorhandene*] ve el-altında-olanlar [*Zuhandene*]. Birinciler "doğa" (S.63-65) tarzında, ikinciler "yapılmış/araç-gereç" [*Zeug*] tarzında (S.68-69) "şey"lerdir (S.63, 67f): bir sarmaşık, bir kalem. Ancak bunların arasındaki fark; 'doğal' - 'insan yapımı' farkı, keskin değildir; çünkü dünya bir bütünlük, bir bağlantılar dizgesidir (S.87); onun içinde yer alan her bir şey de, o bütün içinde tuttuğu yere (§ 22) göre o şey olur: Orman keresteliktir, dağ taşocağı, nehir hidroelektrik gücü, rüzgar yelken 'dolduran'dır. Öte yandan, bir saate baktı-

ğımızda, güneşin o andaki konumunu görürüz. (SS.70-71)

Dünya bir varolan değil, varolanların içinde o olduklarını olmalarını sağlayan bütündür. Peki dünya nasıl olur? Dünya olgusal [*faktisch*] olarak varolan varoluşların bir dizi etkinliği (§§ 16-18) yoluyla oluşur. Burada-olan, varoluş olarak, dünya içinde olan, kendi varlık tarzından olmayan şeylerle kurduğu etkinlik ilişkileriyle ve kendi varlık tarzında olanlarla kurduğu birlikte-burada-olma ilişkileri içinde varolur. Öyleyse, dünyanın içinde varolanlarla ilgili iki ayrı soru sorulabilir: "Ne?" ve "Kim?"

Burada-olma, hep benimki olduğu halde, ben'in varoluşu, ilkin ve çoğunlukla [*zunaechst und zumeist* : bkz. S.370] kendisi değildir: dünyanın içinde, ötekilerle birlikte-burada-olma (S.120) kipinde varoluştur — bu, gündelik birlikte-olmadır (S.122).

Bu varoluş tarzı, kamuyu [*Öffentlichkeit*] oluşturur; kamu içinde birlikte-varolunan her öteki, ötekinin olduğu gibidir (S.126). Bu yüzden kamu, yani ötekiler, "ben-burada" diyebilen varoluşun üstünden onun varlığını almıştır [*ihm das Sein abgenommen*]. Kamuda olan birlikte-olma'nın "kim"i, ne bu ya da şu, ne kendisi, ne bazıları, ne de hepsinin toplamıdır. Kim, ortalama olan, Adam [*das Man*]dır.

Adam'ın olma tarzı (§ 27) ortalamalık ve tek-düzeleştirme kiplerinde işler. Adam, egemenliğini ve diktatoryasını (S.126) kurarak ortaya çıkabilecek ortalama-dışılıkları gözetler, sessizce bastırır, tek-düzeleştirir. Kaynaktan olan ne varsa akşamdan sabaha çoktan bildik olan olarak düzleştirilir. Kamuoyu her türlü dünya ve varoluş anlayışını düzenler; herşeyi karartır ve böylece örttüğünü, tanıdık ve herkesce ulaşılır olanmış gibi gösterir.

Adam heryerde oradadır; ama öyle ki, varoluşun karar gerektiren yerlerinden sessizce tüymüştür [*davongeschlichen*]; çünkü o hep oradadır, ama kimsedir. Bu yolla Adam, varoluşun üstünden onun varlık yükünü almıştır [*entlastet*]: Herkes ötekidir ve kimse kendi değildir (S.128). Adam kendisizlik ve sahisizlik tarzındadır; gündelik varoluşun kendisi, adamın-kendisidir, sahici kendisi değildir. Her bir belirgin varoluş, adamın-kendisi olarak Adam'ın içinde dağılmış [*zerstreut*] olarak durur ve, sahici olabilmesi için, kendini önce bulması gerekir. Burada-olma ilkin hep Adam'dır ve çoğunlukla Adam olarak kalır. Burada-olma dünyayı kendisi bulacak ve kendi sahici varoluşunu kuşatacaksa, bu, örtülerin ve karartmaların giderilmesini, varoluşun kendi kendisine uyguladığı çarpıtmaların kırılmasını gerektirir (S.128).

4.

Dünya, yer ve gök ile tanrısal olanların ve ölümlü olanların yakınlıklarında, dünya olur. Bunlar bütün uzaklıkları içinde birliktedirler; çünkü her biri öteki üçüyle birlikte dünyalanır—dünya dünyalar [*die Welt weltet*] onları.

Yer, kurarak taşıyandır, yakınlaştıran üretendir, suları ve kayalıkları koruyup, bitkileri ve hayvanları besleyendir.

Gök, Güneş'in yolu, Ay'ın dönüşü, yıldızların pırıltısıdır, yılın zamanları, günün ışığı ve kararması, gecenin karanlığı ve aydınlanmasıdır, havanın açıklığı ve kapalılığı, düzgünlüğü ve bozukluğudur, bulutların geçişi ve Esîr'in mavileyen derinliğidir.

Tanrısal olanlar, Tanrı'nın işaret getiren ulaklarıdır. Onların gizli yapmalarında Tanrı özüyle görünür; bu öz ama onu bütün varolanlarla bir karşılaşmanın uzağına çeker.

Ölümlüler insanlardır. Onlara ölümlü denir, çünkü onlar ölebilirler. Ölmek, ölümü, ölüm olarak ölebilmeye yetenekli [*vermögen*] olmaktır. Yalnızca insan ölür. Hayvan sona erer. Ölümlülere yeryüzü yaşamları sona erdiğinden dolayı değil, ölümü ölüm olarak ölebildiklerinden dolayı ölümlü deriz.

Bu dörtlü, her biri kendi tarzında, ötekilerin özünü yansıtır, bu yansıtmalarla da biribirleriyle oyun oynarlar. Bu yansıtmalı oyunun birliği, dünyadır.

(S.17-19)

Bir şey, bu dörtlünün arasında bulunarak durup kalmakla [*verweilen*] şeylenir. Şey dünyayı şeyler. Şey, durduğu yerden, insanların yapmalarıyla gelmez, ama ölümlülerin dikkatlilikleri [*Wachsamkeit*] olmadan da gelmez. Bu dikkatliliğe giden ilk adım, açıklayan düşünmeden çıkarak anımsayan düşünmeye geri götürecek adımdır.

(S.20)

Testi bir şeydir. Çeperi ve tabanı vardır; bu yüzden doldurulabilir. Suyla doldurulabilir, ya da şarapla. Testi, içine doldurulanı, alır, kapsar, tutar; sonra, dışına akıtır, döker, verir [*schenken*]. Bu dışına çıkarma bir armağandır [*Geschenk*].

Armağan su olduğunda onda pınar durur [*weilt*]. Pınarda kayalık durur, ve Gök'ün yağmurunu ve çiylerini alan Yer'in bütün karanlık uyuklaması. Pınarın suyunda Gök ile Yer'in düğünü durur. O düğün şarapta da durur. Şarabı asmanın meyvesi verir; onu da, Yer'in besleyeni ile Gök'ün Güneş'i biribirlerine vermişlerdir. Su armağanında, şarap armağanında, sırasıyla Gök ile Yer durur. Armağan eden ise, testinin dökebilmesini sağlayan testiliğidir. Testinin özünde Yer ile Gök durur.

(S.10-11)

Bilim testiye nasıl bakar? Çeperinin ve tabanının oluşturduğu boşluk, bilim için boş değildir; hava ve onun oluşturucularıyla doludur. Testiye şarap doldurduğumuzda olup biten, havanın yerini şarabın almasıdır. Böylece bilim, testiyi şarap testisi olarak görmez; içinde bir sıvının bulunduğu oylumlu uzam [*Hohlraum*] olarak görür.

Çünkü bilim, ancak tasarımlayış tarzının kendisine önceden izin verdiği; onun için olanaklı olabilen nesnelere varır [*trifft*]. Böylece testinin Testi-Şey olmasını hiçbirşey hâline sokar [*macht zu etwas Nichtiges*] — atom bombası patlamadan çok önce, bilim şeyleri yokedip hiçleştirmişti [*vernichtet*].

Bu yokediş ikili bir köreltme içerir. İlkin, bilimin, bütün öteki görüp geçirerek anlama [*erfahren*] biçimlerinden öncelikli olarak, gerçeğe gerçekliği içinde ulaştığı kanısı. İkincisi, şeylerin, gerçekliğin bilimsel olarak araştırılmasından zarar görmeden, şeyler olarak varolmalarını pekâlâ sürdürebilecekleri sanrısı. Bu, şeylerin kendilerini önceden şeyler olarak gösterdiklerini varsayıyor; ama, bu böyle olsaydı, şeyin şeyliği açık edilmiş olurdu; oysa bilim, şeyin şey olarak görünüşünü yokederek onu hiçleştirir — şey artık şey olarak, görünemez.

(S.8-9)

Köydeki marangoz masa yapar [*herstellt*], ama tabut da yapar. Tabut bir ceset kutusu değildir. Ona ölü-yapıncağı [*Totenbaum; bauen*: yapmak, kurmak; *Baum*: ağaç] denir; o, ölmüş olan köylünün [*Bauer*] durduğu avluya götürülür. O, onun içine konur. Ölünün ölümü onun içinde durur. Oysa şehirde motorize cenaze kaldırma endüstrisi işler.

Tarlanın işlenmesi [*Ackerbau*: tarım, çiftçilik] bugün motorize gıda endüstrisidir, özünde gaz odalarında ve yoketme kamplarında ceset üreti-

miyle [Fabrikation] aynı, hidrojen bombasının yapılmasıyla aynı.
(S.26-27)

Modern teknoloji [*Technik*] uygulamalı doğabilimi değildir; tersine, yeniçağ doğabilimi, teknolojinin özünün uygulamasıdır.

Bilimin, teknoloji bakış açısı yoluyla uygulanmasıyla, doğa artık karşıda-duran bilgi nesnesi [*Gegenstand*] bile olmaktan çıkar; şeyler, bir bularak koyup konuşlandırmanın [*bestellen / herstellen*] oluşturucu parçaları haline gelirler— her şey her şeyle tekbiçimli, her şey her şeye eşit ve onun yerine konabilirdir. Teknolojinin kurduğu koyumda [*Ge–Stell*] aynının aynıca sürekli değiştirilebilirliği egemendir.
(S.43)

(Bir deniz kıyısında evine götürüp masasının üstüne koymak için biçimlerine ve renklerine göre taş toplayan bir insan ile aynı kıyıda bir traktör römorkuna inşaat çakılı yükleyen bir ekskavatör-vinç arasındaki fark düşünülebilir...)

Ne yapmalıyız? Bu soruyu düşünmeliyiz: Nasıl düşünebiliriz ki; çünkü düşünmek sahici eylemektir, eylemek şu demekse: varlığın özüne el vermek; ona, içinde kendisini ve özünü dile-getireceği o barınağı kurmak. Dil olmaksızın her türlü durup düşünme istemi yolsuz yordamsız [*ohne Weg und Steg*] kalır. Dil olmaksızın her yapmanın içinde devinebileceği ve etkili olabileceği o boyut eksik kalır. Dil burada hiç de düşünmenin, duygulanmanın ve istemenin dilegelişi değildir. Dil [*Sprache*], başlangıçtaki o boyuttur ki, insanın özü ancak onun içinde, varlığını ve onun talebini [*Anspruch*] karşılayarak ona uygun olabilir [*entsprechen*] ve uygun olmakla varlığa ait [*gehören*] hâle gelip onu işitebilir [*hören*]. Bu başlangıçtaki uygun olma, tamlığında yerine getirildiğinde, düşünmektir.
(S.71)

Varoluşumuzda ne var ki kendi kendisiyle çelişmeye düşmesin ve buna karşın, gerçek olmasın; belki, o pürüzsüz, düzgün [*glatt*] sonuç çıkarma tutarlılığından [*Folgerichtigkeit*] da daha gerçek?
(S.58)

II.

Kafatasım açılabilir ve
içinde beyin bulunmadığı ortaya çıkabilir.
Ludwig Wittgenstein

S. M. Tura'nın "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne" metninin 2. Bölüm'ünü okuyunca, doğrusu, önce ne diyebileceğim konusunda kararsız kaldım; hiçbirşey dememeyi —diyemeyeceğimi— bile düşündüm. Sonradan, söyleyebilecek birşeyler geldi aklıma:-

İmdi, Tura, "bilimsel felsefe alanı" diye nitelediği, "beyin felsefesi" dediği birşeye girişiyor, "naturalist ontoloji" adını verdiği bir alanın "ilk sezgilerini geliştirme" çabasıyla, beyin fizyolojisinden parçacıklar fiziğine, Büyük Patlama'dan GAD'a (insan beyninin "oluşturucu birleştirme aygıtı") uzanan, tam anlamıyla bir 'kozmolojik metafizik' kurmaya girişiyor.

Böyle bir girişimin tek tek dayanak ya da çıkarım noktalarıyla ilgili söylenecek çok şey olmasına karşın, bunların yalnızca sıralanması olacak bir eleştiri, metafizik düşünme biçiminin gösterdiği mantıksal direngenlik üzerinde etkili olmayacaktır: metafizikler, tikel savlarını haklandırmak üzere, tümel kuruluşları içinde hep yeniden üretebilecekleri anlamlandırma bağlantıları barındırırlar ve tek noktalarda yapılabilecek eleştiriler karşısında o bağlantıları hep yeniden kurarlar — bu yüzden, metafizikler, yanlışlanamazlar: onlarla başetmek olanaksızdır, çünkü hiçbir karşı-kanıt için bir tutamak yeri bırakmazlar. Örneğin Parmenides/Zenon'un "herşey tek-birdir" savını, ya da Berkeley'in "olmak, algılanmış olmaktır" savını, tek tek çıkarımlarda bulunup karşı-kanıtlamalar getirerek çürütmek olanaklı değildir. — Metafizik, hamamböceği gibidir: bir evde ortamını bir kez bulmuşsa, tikel 'ilaçlama'larla kökü kazınamaz; hep yeniden 'vitalize' olup yeni direngenlikler kazanmış yeni 'kuşak'larını üretip, mutfakta, banyoda, yeniden ortaya çıkar — hatta, kendisini yokedeceği düşünülecek zehirlerden beslenmeyi bile öğrenebilir. — Tek çare, bütün evi ateşe verip yakmaktır...

Bu yüzden Tura'nın metafizik girişimini eleştirmeğe çalışmayacağım — ne tek noktalarında ne de —epey sallantılı olduğu gösterilebilecek— toptanlığında; bunların yerine, biraz felsefe tarihine girip, metafiziğin son yüzyıllardaki değişimleri üzerine birşeyler söyleyeceğim.

Önce, metafizik —'hamamböceği' eğretilemesinin berisinde— nedir?

— Metafizik, felsefe tarihi boyunca tek filozoflarca çok farklı biçimlerde anlaşılıp işlenmiştir; ama, yaklaşık da olsa, 'genel' çizgilerinde ('hepsine ortak' anlamında değil) kavramlaştırılabilir:-

Metafizik, herbirşeyi tek bir şey olarak kavrama girişiminin bilgisel sonucu olan (bir) kavram dizgesidir. Thales'in, felsefe tarihinin epey birşeyler yazdığı bilinen ilk filozofuyken, bize kadar ulaşabilen tek —sahiciliği güvenilir, kanıtlanabilen— tümcesi; üç sözcükten ibaret, "Herşeyin başı su" tümcesinden sonra, felsefede temel eğilim (iki istisna* dışında; Nietzsche'ye dek) hep bu olmuştur: 'herşeyi' 'tek bir şey'le kavramak, anlamak, açıklamak...

Burada belirleyici olan "bir" kavramı: "Evren"i, "dünya"yı, tek bir bütün olarak kavrama —kavramlarla kuşatma, giderek oluşturma— çabasının ürünü olarak metafizik, bunu yapabilmek için —bunu yapmanın kavramsal aracı olarak— birlikli bir kavram türetme ve kavramlararası sonuç çıkarma yöntemi içerir. Bu yöntem, her (bir) metafiziğin dizgesel işle(n)me biçimini; dolayısıyla, onu üreten filozofun kurduğu dizgenin kuruluş yapısını oluşturur. Örneğin mantık, Aristoteles'ten kaynaklanan ve Ortaçağ'da yetkinleştirilen biçimiyle, felsefenin ilk ve temel dalı olarak, her bir metafizik için geçerli olabilecek anlamlandırma/kavramlaştırma/sonuç çıkarma ("akılyürütme") yöntemlerinin kurallarını geliştirir — her metafizik de şu ya da bu biçimde bir "mantık" kurar ve içerir.

Bu geleneği devralarak dönüştürmeğe başlayan Descartes'tan sonra, Yeniçağ boyunca, metafizik çeşitli biçimlerde işlenerek, Hegel'de doruk noktasını bulmuştur. Hegel'in dizgesinin işleme —bağlantı kurma— biçimi olan mantıksal "diyalektik" ("üçlü" : "*Triplizitaet*"), aslında Kant'tan

* Hume ile Kant'ın durumu benzersizdir: Anglo-Sakson 'empirist' gelenekten (Locke-Berkeley) Kıta Avrupalı (Spinoza-Leibniz) 'rasyonalist' geleneğe bir aktarım olarak, Hume'un Kant üzerindeki 'etki'si ("metafizik uyuklamadan kaldırılma") felsefenin bütünüyle temel değiştirmesi olarak yorumlanabilir : Kant Hume'u okuduğunda, metafizik 'otopsi'ye hazır hâle gelmişti, denebilir. —Hume, en sıradan bilgilerin bile temelinde, insanın bağlantı kurma etkinliğinin bulunduğunu; bilme etkinliğinin de, 'orada, dışarıda, dünyada' kendiliğinden bulunan bir 'nesne'nin kendisine ulaşan bir 'özne' yoluyla işlemediğini gösterir: "Güneşin yarın doğacağı"nı, aslında, bilmiyorum... Bakış açısını alıp ilerleten Kant, bu kez "en yüksek bilme yetisi" ve metafizik bilginin üreticisi olan "akıl"ın işleyişini çözümlemiş ve bu bilgi türünün kendi nesnelerini kendisi üreten bir 'bilgi' olduğunu; yani, bilgi olmadığını göstermiştir: Önce "özne" ve "nesne" kavramlarının kendileri; sonra, "evren", "doğa" ve "dünya" kavramları; sonra da "tanrı" ve "ruh" gibi kavramlar, aklın kurgularıdır — bilgi konusu değillerdir. — Kant'a bir dizi tepki olarak görülebilecek Fichte - Schelling - Hegel metafizikleri de gecikmiş ama güçlü bir(er) 'can çekişme' olarak görülebilir — Nietzsche'nin "öldü" 'tanı'sına varana dek...

kaynaklanan bir kavramlararası ilişki biçimine dayanır; ama Hegel, Aristoteles mantığını da içererek, bunu —Kant'ın amaçlamadığı; ya da amaçladığının tersine—, bir metafizik ilkeye dönüştürmüş ve 'son' metafiziği kurmuştur.

— Niye 'son'?... Belki, artık daha 'ötesi' yapılamayacak diye; ama, belki de, böylesine 'yetkin' bir biçimde kurulunca, metafiziğin hiçbir bilgisel işe yaramayan bir döngüsellik olduğunun açıkça ortaya çıkmasından dolayı.

Bu durumu XIX. Yüzyıl'ın üç büyük filozofu kavradı ve, biribirinden habersiz, epey farklı bakış açılarından hareketle, Hegel'e/metafiziğe saldırdılar: Marx, Nietzsche ve, kronolojik olarak öteki ikisinden bir miktar 'önce' olduğu halde, yazdığı anadilinden metafiziğin asıl alanını oluşturan üç dile (Almanca, Fransızca, İngilizce) çevrilmesi epey zaman alan, Kierkegaard. — Saldırıları farklı 'epistemolojik strateji'ler içeriyordu; ama, sonuç olarak, metafiziğin gereksediği en temel 'ontolojik' varsayımı sarstılar: "Şeylerin doğası" düşüncesini : en temelde "dünya"nın, dolayısıyla "nesne"lerin ve en üstte de, "insan"ın, verilmiş, belirgin, biricik ve değişmez "doğa"larının, "yapı"larının olduğu —olması gerektiği— düşüncesi... Böylece, Platon'dan Hegel'e uzanan neredeyse kesintisiz çizgi kırıldı ve metafizik olanaksız hâle geldi.

Bu sürecin felsefe tarihi içindeki gelişmesine girmeden, Saffet Murat Tura'nın metnine dönelim: Tura'nın "evrensel özne" kavramı (ülküsü...) bu metafizik yönelimi (özlemi...) içinde barındırıyor : bütün insanları ortak oldukları bir anlam /anlamlılık /anlamlandırma odağı çevresinde — bir özne olarak— toplayıp bir-araya getiren, bir-leştiren bir kavram, ülkü, yönelim, özlem...

Böyle birşey yoktur.

Ne insanın, ne birey(ler)in (toplumun, tarihin) ne de kişi(ler)in (tek insan yaşamının) bir(er) 'ortak payda'sı — yoktur...

İnsan bir çoğulluktur — buradaki "bir" bile yanlıştır : insan bir çoğulluk bile değildir — sürekli değişen; her değişimindeki bağlantı bütünlüğü de bir başkasındakine benzemeyen bir çoğulluktur — buradaki son iki "bir" de, tek başlarına, yanlıştır(lar); ancak iki olmakla haklandırılabilirler...

Bu yüzden Tura'nın metninin ikinci bölümüyle ilgili söyleyebileceğim tek şey, bir daha düşünelim, olacak — bir daha, bir daha daha, bir...

—

ÇAL DEDİM KLARNETÇİ ÇOCUĞA

Zafer Doruk

Çıyan, elindeki poşeti Çisenti'ye verip duvarın dibindeki birinci çınarın altında duruyor. Yönünü batıya dönüp on adım, sonra kuzeye dönüp beş adım yürüyor. Darbukacı, "Dikkat et, ağbi," diyor, "mezarların üstüne basma, çarpılırsın valla." Klarnetçi çocuğun bir eli cebinde, diğer elinde klarneti, omuzlarının içine pusmuş; üşüdüğünden mi, korkudan mı pek belli değil, zangır zangır titriyor. "Feneri tutsana şuraya," diyor Çıyan. Çisenti'nin fenerle taradığı yere eğilip, "Bak, işte burası," diyor. "Başucunda üvey babamın diktiği çam var. Hiç büyümemiş."

Darbukacı su koyuveriyor. "Valla ağbi," diyor, klarnetçi çocuğu göstererek, "taksiyle şehir içinde tur atacağız dediydi bu. Şerefsizdir yalan söyleyen, mahalledeki düğünü bırakıp geldiydim. Eğer bilseydim işin böyle olduğunu..."

"Kes tıraşı dümbelekçi!" diyor Çıyan. "İş, iştir. Hesabına gelmiyorsa, aha mezarlığın kapısı."

"Ne kapısı oğlum," diyor Çisenti, "manyak mısın! Kapıdan çıksın da mezar soyguncusu diye enselesinler değil mi? Nasıl geldiyse öyle de duvardan atlayıp gidecek. Herif bu ağır gövdeyle omzuma basıp duvara çıkana kadar Allahım şaştı zaten. Ben omuzlamam onu bir daha ağa, çıkabilirse buyursun çıksın."

"Öyle deme ağbi," diyor Darbukacı, "böyle mezarlıkta... Tövbe tövbeee!"

"Görüyorsun değil mi Çisenti," diyor Çıyan. "Bunlar böyle işte. Akşama kadar iş bekleye bekleye açlıktan nefesleri kokar kaavede, işi de buldular mı nazlanırlar." Klarnetçi çocuğa dönüp, "başka darbukacı bulamadın mı koskoca kaavede, bunu alıp getirdin oğlum?" diyor.

"Ne bileyim ağbi," diyor Klarnetçi çocuk. "Bir haftadır işsiz. İş çıkarsa bizi de gör zuladan dediydi, onun için getirdim."

Çisenti alttan alıp Darbukacı'nın omzunu tıpışlıyor. "Neyse baba," diyor. "Âlem görmüş, yol görmüş adamsın sen. Birlikte oturur eğleniriz işte ne güzel. Kafanı bozacağına dalgana baksan olmaz mı?"

"Varsa eğer bir günahı, benim boynuma gardaş," diyor Çıyan. "Sen alacağın parayı bilirsin, o kadar."

"Tamam ağbi, tamam," diyor Darbukacı. "Bir şey demedik, tamam."

Darbukasını yere bırakıp oturuyor. Diğerleri de mezarın kıyısına oturuyorlar. Poşetin içindeki şaraplarla kesekâğıdındaki karışık çerezi çıkarıp gazete parçasının üzerine koyuyorlar. Çıyan, mezarın üstüne kırmızı bir gül bırakıyor. Gözler karanlığa yavaş yavaş alışınca, ay ışığı da olunca, Çıyan'ın yüzündeki haritanın dışında her şeyi görebiliyorlar.

Çisenti'ye, "Seninki de burada olsaydı," diyor Çıyan, "onun da ruhunu şad eder, aradan çıkarırdık."

"Boş ver," diyor Çisenti. "Gelecek anneler gününde de benimkine gideriz."

"Bak, eğer istersen," diyor Çıyan, "buradan da kalkıp..."

"Yok yok," diyor Çisenti. "Geç olur. Hem taksi de bulamayız dönüşte."

"Taksi mi bulamayız? Söylediğin lafa bak şimdi. Taksiyi orada bekletiriz gardaş. Altılıdan parayı boşuna mı vurduk?"

Şişelerin kapağını çakısıyla keserken, "senin adın neydi?" diye soruyor Darbukacı'ya. "İnayet," diyor Darbukacı. İri yarı, esmer, pırasa bıyıklı biri. Yaşından önce büyümüş, büyüklerine saygıda kusur etmeyen, ama istemediği bir yere getirilmiş çocuklar gibi somurtuyor. Çıyan, onunla klarnetçi çocuğa da bir şişe açıp, "Bunu birlikte içersiniz," diyor. Şişeyi önce klarnetçi çocuk dikiyor ağzına. Uzun uzun içip ağzını sildikten sonra, "Başlayalım mı ağbi?" diyor. "Dur hele oğlum," diyor Çıyan. "Önce kafayı bulalım bir."

Yüz haritası karanlıkta pek seçilmediği için yüzü düzgün her insan gibi rahat ve doğal davranıyor. Gece hayatını, karanlık ve loş yerleri sevmesi bu yüzden belki. "Ahdetmiştim," diyor. "Altılıyı bulunca böyle sazlı, cümbüşlü filan gelecektim buraya, geldim işte. Hem de anneler gününde."

Darbukacı, şarabından bir fırt alıp ağzını silerken, "tövbe tövbeee" anlamında başını iki yana sallıyor.

"Şu, rahmetlinin tabutunu nasıl çaldın, onu anlatsana," diyor Çisenti.

"Bilmiyordum ki onun olduğunu," diyor Çıyan.

"Her neyse işte, anlatsana."

Darbukacı'yla Klarnetçi çocuk onları dinlerken arada bir çamların arasındaki mezarlara bakıyorlar. Her an birileri çıkıp gelecekmiş gibi oralardan. Bir böceğin çırıltısı, bir kuşun kanat çırpışı, yakınlardan gelen köpek havlaması, gözlerini iri iri açarak çevreye dikkatle bakmalarına, tetikte durmalarına yetiyor. Sisli gece, gri bir kül gibi duruyor mezarlığın üstün-

de. En çok da filmlerdeki hayalet pelerinlerine benziyor; kim bilir, belki Darbukacı'yla Klarnetçi çocuğun akıllarından geçen de budur.

Çıyan, şarabından lıkır lıkır içip karışık çerezin içinden seçtiği sarı leblebileri atıştırdıktan sonra, "Babamın mal varlığı çoktu," diyor. "İki ev, bir yazlık, Kurttepe'de iki dönüm imara açık arsa, iki dükkân... Ufak tefek bir şeyler daha vardı ya, neyse. Saf adamdı. Çalışarak kazanmış desem, yalan söylerim. Atadan babadan kalma. Böyle safın teki bir adam çalışarak zengin olsun, olacak şey mi? Annem, bunların hepsinin tapusunu üstüne yaptırmış. Gel zaman, git zaman, ayrılıyorlar babamla. Ben yedi yaşında ya varım, ya yokum. Babamın üstüne bir çöp desen, yok. Annem buna bir çul bile vermeden kapı dışarı edince o da tutup bir kadınla evleniyor. Ben annemin yanında kalıyorum. Aradan iki yıl geçmeden bu kez annem evleniyor. Evlendiği adam paragözün teki, kart bir zampara. Dördüncü evliliği miymiş, neymiş. Ben hah şu kadar çocuğum, yalan söyleyen şerefsizdir, adamın niyetini anladım da benim annem olacak şu zilli anlamadı."

"Şşşşşt!" diyor Çisenti. "N'apıyorsun oğlum, ağzını bozma, günahtır."

"Tövbe tövbeee!" diyor Darbukacı. "Gecenin bir vakti şuracıkta çarpılacık ha!" Klarnetçi çocuğa kötü kötü bakıyor. O getirmiş ya kendisini buraya. Çıyan, şişeyi ağzına dikip yarıladıktan sonra sözü kaldığı yerden sürdürüyor.

"Tabii, cicim ayları geçmeden annemin altından girip üstünden çıkarak ne kadar mal mülk varsa hepsinin tapusunu üstüne çıkartıyor herif. Ee, etme bulma dünyası. Ben bu herife bir kin tuttum ağa, bildiğiniz gibi değil. Yani bir punduna getirsem var ya, bir lokma çocuğum, gırtlağını sıkıp boğacağım. O da sanki bunu anlamış gibi bir süre sonra beni hasmı gibi görmesin mi? Tutturdu anama ki, ben bu çocuğu bu evde istemiyorum diye. Anam direnince, bir senaryo uydurup beni hırsız çıkarır mı?"

"Yaa, sen oralarını boş ver," diyor Çisenti. "Şu tabut meselesine gel hele."

"Tamam işte, onu anlatacağım. Durumu bunlar bilmiyor ya. Mevzu nereden nereye geliyor bak. Anamın birkaç bileziği kalmış. Bozdurup bozdurup yemiş herif. Kalanları da yürütüp, bilezikleri bu çaldı diye üzerime yıkmaz mı? Onca dayak, onca işkenceden sonra anam da bununla bir olunca, haydiii, doğru babamın yanına postalandım. Ee, orda da üvey ana var, bir taraftan da o rahat yüzü göstermez. Bir lokma ekmek verip ardından bir tokmak vurur kafama. Aha, şu yüzümdeki yanık izi de onun eseridir. Kaynar su döktü yüzüme orospu. Kaza filan dediydi amma, kim yu-

tar, bilerek yaptı. Neyse ağa, biz rezillikle büyüyüp evlendik tabii. Hani evlendik dediysek öyle düğün dernekli filan değil, kendimiz gibi çulsuzun birini bulup kaçırdık. Amaç, bir yurt yuva sahibi olup o evden, bu rezil hayattan bir an önce kurtulmak. Elinizi öper, bir de yeğeniniz oldu mu! İş güç yok. Tokatçılıktı, tombalacılıktı, bulup buluşturup ekmeği zor getiriyoruz eve. Yani sizin anlayacağınız, bir rezillikten kurtulduk, bir başka rezillik başladı."

"Yaa, Allasen şu tabut işini anlat," diyor Çisenti sabırsızlıkla.

"Dur oğlum, dur, anlatacağız, patlama. O sene kış kıyamet. Havada bir ayaz var, tekmil sular donmuş. Çukurova Çukurova olalı öyle bir soğuk görmemiştir. Evde teneke bir soba var, odun yok. Kadın o bir parmak sabiyle titreyip durur evde. Ben dersen, gecenin bir vakti ellerim cebimde deli koyunlar gibi dolaşıp dururum sokaklarda. Bir çare arıyorum, yok, bulamıyorum. Lan ağa, baktım ki olmayacak, darabasını yarıp marangozhanenin birine girdim."

"O niye ki?" diyor Darbukacı. "Marangoz işini anlayamadım."

"Ulan bu darbukacıların beyin gramajları eksik mi oluyor nedir? Niyesi var mı hemşerim, tahta uçuracağım, tahta! Götürüp eve yakacağım." Sözü hazır kesilmişken, şişeyi ağzına dikip uzun uzun içtikten sonra, "Marangozhanenin içi zifiri karanlık," diyor. "Kibritleri art arda çakıp tahta arıyorum sözde. Lan bir bakarım ki ağa, köşede ışıl ışıl bir şey parlıyor. Yaklaşıp kibriti çakarım, o da ne! Bir tabut. Halis cevizden ha, verniği, cılası neyim hepsi vurulmuş. Lan derim, bu kiminse dinine yandığım, zengin biri olmalı. Ölüm nasılsa bunu alıp götürmüş. Bari dünya yüzünde bir işe yarayıp evde çor çocuğu ısıtsın."

"Yapma lan!" diyor Darbukacı. Darbukacı'nın şaşırdığını görünce hoşuna gidiyor Çisenti'nin, gülüyor.

"Darbukacı'ya bak, Darbukacı'ya," diyor. "Hikâye amma da sardı ha, korkuyu morkuyu unuttu herif."

"Hele kafası kıyaklaşsın, sen o zaman bak," diyor Çıyan. "Zil takıp oynamazsa neyim ben."

"De hadi baba," diyor Darbukacı. "O kadar da değil."

"Neyse ağa," diyor Çıyan. "Ben bu tabutu omuzlar götürürüm eve. Kadın bir bakar tabuta, feryadı koparır. Korkma kız derim, aha size tahta, en az üç gün ısınırsınız bununla."

"Bak şimdi," diyor Çisenti, Darbukacı'yı dürterek. "Sen asıl bundan sonrasını dinle."

Kumrunun biri tünediği daldan kalkıp diğerine konunca hep birlikte oraya bakıyorlar. Diğerleri tekrar Çıyan'a bakarken, Klarnetçi çocuk bir süre daha orada kalıyor.

"Ertesi gün marangozhanenin çevresinde dolaşıp olanı biteni anlamaya çalışırken bir de ne göreyim beğenirsiniz ağa!"

"Bakın şimdi," diyor Çisenti. "İyi dinleyin burasını."

"Bizim üvey baba marangozhanenin önünde çömelmiş, eli çenesinde düşünüp durmuyor mu!"

"Ee, ne var ki bunda?" diyor Darbukacı.

"Ne mi var?.. Lan dümbelekçi sen var ya, sen harbiden fos adamsın. Şarabınız bitti mi?"

"İki kişiye anca bu kadar ağbi," diyor Darbukacı. Klarnetçi çocuğu gösteriyor. "Bu at sineği sıra mıra bilmiyor ki. Biz daha bir fırt almadan iki çekti, şişe nanay."

"O şişeyi de buna ver Çisenti," diyor Çıyan. "Mazotu eksik olunca şarj etmiyor garibim."

Darbukacı, kapağı açılan şişeyi ağzına dikip doya doya içtikten sonra, ağzını koluyla silip, "Yoksa," diyor, "çaldığın tabut ananın mıymış?"

Çıyan, şişesini havaya kaldırıp, "Ey şarap tanrısı," diyor, "sen nelere kadirsin!"

"Lan ben buna içerim işte," diyor Darbukacı. Kafasının usul usul güzelleştiği belli.

"Yaa," diyor Çıyan ona. "İmana geldin mi şimdi? Durumun farkında değildin, boş boş konuşuyordun öyle." Mezarı gösteriyor. "Geleceğim dediydim ben buna, geldim işte. Ahtım vardı, ahtım!"

"Bunun üstüne bir de cıgaralık sardık mı..." diyor Çisenti.

"Vay anana atana rahmet," diyor Darbukacı. "Var mı?"

"Var ki ne var," diyor Çıyan. "Hem de malın hassosu. Safi Afgan."

Sigaraların karnını yarıp, tütünlerini kurutulmuş yoncaya katık ederek dondurma külahı gibi bir cıgaralık sarıyor Çıyan. Çisenti'ye uzatıp, "Al yak," diyor. Çisenti Darbukacı'yı gösterip, "Dayı yaksın," diyor gülerek. Külah ağızdan ağıza dolaşırken ucu kızarıp kızarıp sönüyor.

"Üşüyorum," diyor Klarnetçi çocuk. "Elim ayağım soğudu." Cılız bir şey zaten. Şarabın üstüne duman sarhoşluğunu kaldıramadığı belli.

"İcraat başlasın, ısınırsın birazdan," diyor Darbukacı. Sinsice gülüyor. "Taksiyle şehir içinde tur atacaktık ha, seni at sineği seni."

Az sonra bir hışırtı duyup sesin geldiği yöne bakıyorlar. Darbukacı'yla

Klarnetçi çocuğun eli ayağı gevşeyip boşalıyor. Gözlerini ayırmıyorlar oradan. Ses yaklaştıkça Darbukacı, "Ya Allah, ya bismillah," deyip kaçma pozisyonu alıyor. Klarnetçi çocuğun bunu yapmaya dermanı yok.

"Sakin olun," diyor Çıyan. "Kaçarsanız daha da bozulur, ardınıza düşermiş. İyisi mi yerinizden kıpırdamayın hiç."

"Yakalayınca da kaldırıp kaldırıp yere vururmuş maazallah!" diyor Çisenti.

Kıpırdamıyorlar. "Cıgaralığa mı bozuldu nedir," diyor Darbukacı. "Zıkkım olaydı da burada içmeyeydik."

Ses iyice yaklaşıp öndeki çamın ardından çıkıverince, "Anaaa!" diye bağırıyor Klarnetçi çocuk. Birbirlerine iyice sokulup yüzüne bakmadan, soluk almadan bekliyorlar. Gelip yanlarında duruyor.

"Selamünaleyküm ağalar, şeytanınız bol olsun."

Yorgun, kırgın, yapayalnız bir ses. Çıyan, sarhoşluğun verdiği cesareti kullanıp bakıyor. Kasketli, ufak tefek, yaşlı biri. "Ateşinizi taa benim kulübenin ordan görüp geldim," diyor.

Dili çözülüyor Çıyan'ın. "Lan dayı," diyor, "yoksa sen..."

"Hee," diyor yaşlı adam. "Bu mezarlığın bekçisiyim."

"Allah layığını versin dayı, ödümüzü kopardın yaa."

"Ödünüz kopacaktı da niye geldiniz buraya yeğen? Uzatın şu cennet-i âlâyı da bir nefes de ben vurayım."

"Allah'ına kurban dayı," diyor Çıyan. "Demek sen de bizdensin."

Yaşlı adam, kızaran ateş uzaktan görülmesin diye kasketini öne eğip cıgaralığı avuçlarının içine alarak içiyor. Dumanı ağzından burnundan çıkarırken, başını geriye atıp mest olduğunu gösteriyor. "Bu var ya," diyor, "bu olmasın, ben bu mezarlığı tövbe bekleyemem. Buna vurunca mali hülyalara dalar, sabahı nasıl ettiğimi anlamam bile. Neyse, dalganıza bakın siz." Geldiği gibi karanlığa karışıp gidiyor.

Çıyan, bir orkestra şefi gibi sağ elini kaldırıp indirerek, "İşte şimdi çal!" diyor Klarnetçi çocuğa. O çalarken sol elini kaldırıp, sen biraz bekle diyor Darbukacı'ya. Klarnetçi çocuğun uzun bir giriş taksiminden sonra havadaki iki elini birden indirip, şimdi siz başlayın komutunu veriyor Çisenti'yle Darbukacı'ya. Çisenti'nin darbuka ve klarnet eşliğinde söylediği "Bayram gelmiş neyime, anam anam garibem. Kan damlar yüreğime, anam anam garibem" türküsünü gözlerini yumup kendinden geçerek dinliyor.

—

Mehmet Taner

NE ÇOK

Hiçbir şekilde düzyazıya dökemem
Seni ne çok sevdiğimi.

Bırak çarpsın meduza
Kayalıklara. Boş

Bir "sandalın gözleri" gibi.

Mayıs 2001

"ÖYLE KURU, DUYARSIZ ÖYLE"

Üzerinde titriyor da
Pencereden gelen rüzgâr,
Kayıp düşüyor kimi sabah
Raflarından kitaplığın,
Şiirinin yanıbaşına
Bu kaldırdığım fotoğraf:
"Sen Mişel tepesindeki
Şu taş gibi,
Öyle sert, öylesine soğuk
Öyle canı boş, öyle kaskatı
Şu taş gibi, gözyaşım. Saklı"

Ah, Ungaretti! Katıksız
Akdeniz, Batık Liman!
Yitirdiğin özleyişin
Yuvalar bulduğu alnından
Ak kaşlarına inen keder,
Şahin o kaşlara doğru
Güçlükle araladığın
Şu dipleri ışık dolu,
Acı ışık yanan gözler,
Bembeyaz, ince sakalınla
İşte burdasın;

Derin
Burda;

Şakaklarında yıllarca
İşlemiş akik,
Ve göz morluklarında
Aklını çelen tepeler
Kadar gölge.

2000

AYNA
VE SARSINTI

O Zar Atımları sağanağının
Kale kalıntıları üzerinde yükseldi
Senin Kara Paltonun hayaleti.

Eteklerine Buralı bir konak
Bir Kasr-ı Âb
Kurmayı düşledi:

Kanmadın hiç. Bu Olağanüstü.

Soluğundan harâba yayılan çil ağu
Ejderha dürtü,
Hem gelinciklerin kızarmasına yaradı
Hem faldaki definenin, yerini gösterdi.

Açtım ben de Eski Hisarlarını Avrupa'nın!
O 'yarılabilir' yansımanın
Bütün kalbini açtım.

Yarın yeniden açabilirim. Ve bakarsın
Çakıltaşının kumsala dönük yaralı ağzı da çıkar,
Bu kez kumlu, henüz nemli, bir iniltiyle dilkökünde;

Durup, der:

Çekiyordun kopara kopara sen
Koca Temmuz Gecesi, kendini neden
Battal bir sırtmışsın gibi
Sökerek ateşböceklerinin
kadife gözlerinden?

1997

Hüseyin Peker

YAŞAM BOŞLUKLARI

Yıl 2080, yaşamaktan dişim ağrımış
Masanın altındayım, demir kaplı bir masa
Örtüsü kalkmış sel sularından, duvarlar dökülmüş
Çerçeveler dümdüz, bir deprem, öyleyse kaç yaşında?
Bir masanın altında, saklanmış yaşam boşluğuna
Bana iyisin deyin, bu kaçıncı sallantı
Vur vur bana yeryüzü, salla salla beni doğrusu
Ondan bunca yaşadım, doğa koruma örgütlerine selamım

İyi kitaplar okudum, iyi şiirler kurdum
Ört ört üstümü masa, bas üstüme hiç olmazsa
Aynısefa bitkisinin dilinden. Dün nerdeydim?
Bu gün kaçta? Siz kimdiniz? Orasını sorma
İyi şiir bitkisi, kaç üniversite bitirdim, olmadı
Doymadım ürettiğim evliliklerden, okunmuş filozofları
Bir daha okudum, buhran günlerindeyim düpedüz

Yıl 2030 pembe, yaşamı öğreniyorum Babil diliyle
Şiirden anlıyoruz, bu bir bir daha iki
Şiir bitiği arkadaşlar; Muzaffer, Mahmut filan
Biz şairler ikide bir âşığız birbirimize, işimiz bu
İyi ki evlendik bu arada, bir karınca uzmanıyla
İstemeden çocuklar ürettik, araya kıstık daima

2030, derinlik kayaları, ozanlarımız Seferis, is ve is
İlk deprem daha, iyice sarsmamış, öttürmemiş
Öğrenci olaylarını, sebep sizinkiler, sonuç bizimkiler
Biz hangisinin içindeyiz, susun durun öyleyse
Üç pik yaptığını varsayın üstünüzdeki uçakların
Bu kez pencerenin altında kalın, yaşam boşluğunda
Öyleyse söyleyin, siz iyi şairler
Bu şiir kaçın altında kalır daima?

Yıl 2045, iyi ve lacivert; dumanlı, isli yüzüm
İşte ikinci deprem, gece uykusunda: Sizi sayıklıyorum
Okunmamış, kalan kitaplar; Joyce, Proust, orası burası
İçimden geçen bir Bataille bulunur her yaşımda
Kalın kitaplar, Âşık Veysel, bir tren geçiyor Sivas'ın damında

2045, bir kristal ayrılmasıdır, bu yıl da olmadı
Ölmedik, durgun aldık aramızda
Bu yüz bizim yüzümüzdü; bahar, yaz Ülkü Tamer'in anlattığı
Edip amcanın ürktüğü; limonlu, votkalı bir yaz
Ben tarih oldum, bu kadar yaşamaktan
Öğrencilik hayatım bitmemişti, bildiğimiz karınca uzmanı

Annesi belli, babası şüpheli dediler bir de
Az tanıdığım bir arkadaşım, yaşam ağında
Komut verdiler; sandviç, sosis ve arasındakiler
Ye, iç, uyu; sonra da topla artanları
Bağırdık durduk; tik tak, hadi
Eş seçiminde birlikte bulunmayı
Damat sizsiniz, gelin biz; her ikisi de dudaklarla
Gene evet, gene hayır, yaşamanın bu yarısına
Öyleyse niye evlendik, bu ortadaki kayısıyla
Bu çekirdek de nerden çıktı ortaya?
Yaşım mı 2045. Yoksa yaşlanmayan dumanım mı?
Siz bu şiirleri okuyan, bir kez olsun doğruyu söyleyin
Kaç hafta var, ortamızda bunalmaya?
Turgut amcanın unutkanlıklarına
Üretken günlerinde, tüm şairleri ortalamaya

Yorgun sürücü bu kez uyukladı
Ama depremi unutmadı, yol ortasında bıraktı sizi
Alnınızdaki terlerle, onca yorgunlukla
Terleyen bir de İlhan hocaya, sahi o kadar şiirin
Altından kalkmaya, bir o kadar daha Berk-Terk ister
Yaz benimle birlikte duyulmayana

Yaz o kadar daha, rezene çuval diplerini
Yaz, batmayan güneşleri ve ara dikenlerini
Yaz, yaşamaktan bıkmadık nasılsa
Bizi neden alıp duruyorsunuz?
Takvimin bu sayfasında; şu saatte
Şu dakikasında ömrün; ölüm bile, beni istemeden

Bir deprem
Yıl 2090, zangoç, bir saati çaldık
Belimizde bir fermuar açıldı, ada parçacıkları
Bütün sular gitti, bu kez bir dolap geçirdik sırtımıza
Bu deprem işte, yaşamayı sunmak
Yaşamayı sunmak diye anlattık dostlara
Hadi için bizimle birlikte kalan suları
Şeftali, kızılcık, kalan pembe masalları
Kök ve meyve topladık
Uykusu bozulmuş biriydik, daha ne!
Soruyorlar da yanıtlıyoruz bunları
Üretken günlerimizde iyiydik, sonraları bol bol
Baba masalları ürettik, yaşamın içinden
Kemik unuyla sinir uçları
Bin türlü hastalığa yakalandık
Bin türlü vizite, naz işin ortası
Anne bizi kucakla
Baba cebimizi boş bırakma
Yaşadık, dağa çarpan botanik uzmanlarıyla
Gözümüzü açtık kalan yaşam boşluklarında

Hep bir koruyan kaldı; ceket, yelek giyinmiş
Şu aydınlanma günlerinde

Herkesle buluştuk, bizim krater harabesinde
Üstümüzde, bizi koruyan masanın birisiyle

Örümcek ipeğinden paraşüt yapıp süzüldük
En ince günlere
İstemeden soruyorum

Yıl iki bin kaç, iplik esnekliğinde
Ve siz kaç yıla bedelsiniz altın ağ ören, üstümüze
Bizi öldürün hep birlikte

Şiirlerimiz konuşsun, bu koşu yerinde
İçimiz konuşsun, tek kalp birliğine
Sesimiz konuşsun, kristal ayrılmasından
Tek tek ve iç içe

Yaşadığımız yanlış günleri anlatsın, öğretmenin biri
Tatlı sularda görünme, bir balık olmanın büyüsü işte
Yaşadık fakat ölmedik, günlerin patlayan gün aralarında
Bizi koruyan bir masa, iki pervaz bulundu her seferinde
Ört ört üstümü, elindeki kirli bezle
Ört ört, uyuyacağım; ölmek istiyorum bu beyaz lekeyle
Ört ki gizleneyim, son depremin toprak içlerine

Abdülkadir Budak

ŞIRINGA

Ateşi kundaklayıp kucağıma verdiler
Oğlum sandım, ormanları dolaştım
Çıktığımda tek bir ağaç kalmadı.
Hep çekiç sesleri, çekiç sesleri
Oğlum sandım dövülen bakırları

Bakır her ikimiz de, çekiç hangimiz?
Kim kime uçurum, kim kime kuyu?
Doğrudur bu evin her zaman çekiç
Bakırın bu evde bakır olduğu

Babaydım ben, tecrübeli bir aptal
Hatırlar mısın oğlum en son oyunu?
Bir adayı gemimize doldurduk
Hem gemiden hem de adadan olduk

Oğlum! Oğlum! Kumaş olmaktan çıkma
Ben hep makas olarak kalayım, iyi
Ya da tersi olsun, acıyı sevdik
Yani acılarla biçimlenmeyi

Gökyüzümüz tavan arası kadar
Bastığımız her yer bir iç kanama
Dövül bakır, çekiç yine hünerli
Kesil kumaş, hüküm yine makasta

Oğlum! Oğlum! İkimize gömülüyor nicedir
Hangi evden ölü çıksa mezarlığa değil de
Mutfak salon koridor yara gibi duruyor
Balkon ise yaranın kabuğudur bu evde

Salih Bolat

DELTA

sarkaç

kentin uğultusuyla uyanıyoruz
çimenleri tedirgin eden düşünceyle
eşikte, gecenin sıcak kumuyla
kim unutmuş olabilir bu sarkacı
eski kapının yanında, gün ışığında:
bir flüt, tohumlar, balıkçı takımları
kentin kaybolan uğultusunda.

dal

bizi bekleyen kimdi, unuttuk
acı mıydı, gölge miydi, su muydu?
şurda bırakmıştık güneşin kırılan dalını
okunmuş kitabı şurda, ellerimizi şurda
bir rahlenin önünde diz çöker gibi
bakmıştık, dalgın akan nehre
bizi bekleyen kimdi, unuttuk.

pencere

sert esiyor rüzgâr
alevden balıklar çarpıyor
kendimizle aramızdaki ağlara
son yazdaki halimizle girdiğimiz
yalnızlığın karanlık kapısıysa
bir albümden çıkarılmış fotoğrafın
boş kalan yeri, pencere.

ateş

mumlara bakıyoruz
alevden gözyaşlarına sessizliğin.
eski bir göç yolunu izler gibi
dinliyoruz birbirimizi
içimizde yitirilmiş yön duygusu
ait olmak istiyoruz
gittikçe sönen ateşe.

unutmak

düşünüp durdum onca şeyin adını
kapı açıktı, ışık ordaydı, çocuklar gitmişti
tozlanmış bir bakraçla getirdiler suyu
ölünün adını sordular, sakladıklarını
hiçbir şey gelmedi aklıma
düşünüp durdum onca şeyin adını.

uyku

şafağı aralayıp baktığımda
olgun bir meyveyi gördüm
çekirdeğin dağılmış uykusunu.

zaman

yolcuların molada bıraktıkları
çöpleri süpüren kadın gibi
her şeyi alıp götürüyor zaman.
nereye?

Şükrü Erbaş

BAHÇE VE KAKNUS

Bahçem
Kapan
Dünyan tamam.
Annen leke leke
Ölüm daveti
Baban çoktan mezar.
Sarı bile değil
Yapraklarının şarkısı
Uzak çocukların.
Güneş gam
Su toz
Gönül indirmiyor
Hiçbir rüzgâr
Toprağına.
Kaç çocuk doğdu
Kaç kız hayal eskisi
Yok
Zamanı tazeleyen
Göçmen kuşların...

Bahçem
Anılarını koru
Örnek ol kendine
Bitir mevsimlerin
Haksız oyununu
Kapan su muhteşem
Külün üstüne
Yeniden yaz
Kaknus kuşunun
Büyük doğumunu...

Mart 2001

Mahmut Temizyürek

İnsan bir anka

bir anka
tutuşan, eriyen boşlukta:

o benim bir şeyim, ama neyim
ona elif dedim, yandı
a dedim, yandı
ne elif'e kavuşabildim ne a'ya
bu boşlukta ıssızım şimdi
tek çıngı
ışığından ansızın kopmuş nokta

yaz mıyım güz mü
az mıyım yoksa
İki mevsim arasından
var mıyım asıl
asıl mıyım
olabilir miyim bu kaosta
külliyen yalan, yalansa
infaz için gelip akşamdan
kalır mıydı bağrımda acısı taze o günah
zar gibi bir topukla bastıkça
incinen gecenin sesi olur muydum ya

bir daha
kül bir sesle e dedim
köz bir sesle a
kendi sesime yandım
suya kor gibi düşüp
onu sarılıp içtim
renk yaptım karalığıma
işte bu, mavi,
umudum, bu çığlık
bu anka!

ağzımdan yel alıp düşerken
böğrümdeki boşluğa yankılanır,
zuhur eder bir anda,
budundan verirmiş bana
ödünü katarmış ödüme
o tükenir ben eksilirken
aczimi yüzüme çalarmış dünya

herhangi biriyim şimdi
kusurlu harfler arasında
nekes bir zamanmış hayat
şimdi yok, her şey az sonra!

İnsan,
eksilir sonsuza
ve bir çıkış arar zamandan
bir imdâd, bir çarpışma-
-nın içinde daha, daha-
-nın içinde su terazisi
bir an dengededir ama
olay karanlık bir tünelde geçer daima

taşıdığı kadardır ancak
bu tünelde hem atak
hem titrek
o cıva huyu
çarparak ansızın duvara
kalbi dağılan anka!

Deli Poyraz

deli Poyraz, essen başakların üzerinden.
başın dönse Dünya, pembe, yeşil, sarı, mor.
ürksen Sevgilim, yanı başındaki
çalı dibinden havalanıp giderken
teleği düşen bir çift keklikten.
ötsen Keklik, kaybolurken yalçın kayalarda
kartalı sapıtarak peşinden. Kartal,
çarpsan kayalara umarsız naranı
kayalar kızlar kayalar kızlar diye diye.
yankın dağlasa yeri göğü Kızlar Kayası
Köstebek, toprağın dibinden fırlasan telaşla
giysiyi zorlayan Memeler, tomurcuk
terinizi sulasam ellerimle o kaysı tende
Yarpuz, koksan. Çayır, koksan. Su, koksan.
Ölüler, karşı mezarlıkta yatan ölüler,
gül yaprağı dökülse kokulardan ürperen bağrınıza.
Gül, koksan burcu burcu çürük çürük.
böyle bir anımız olsa, ey Varlıklar
bizden de bir yeryüzü hatırası kalsa.
Yeryüzü, sevinsen şu geçip gidenlerinle.

bir öpsen, ah bir öpsen Yalvaran
beni. poyrazın esmesi An meselesi

Binali Duman

kısa bir misafirhane

anlatanın kırışık yüzünden sökülüp taşı karıştıran acı
ne kalırdı bize günün koşullarına sürülen bedenden
hızlanan sessizliğin tonlamasına dökülürken nefes
bilmiyorum dünyayı ben ah neydi bilmiyorum
yıpranan hüznün değdiği yerde yitiriliyordu heves

I.
sana demlenen gecelerde seni de kandırır işte kaldığın yakarış
emanet olduğun ah'tan el düşür elde avuçta buldukça kalbini
ölümü çeken kara tınlamadaki kırılan saatin duruşuna 'müşkül
bir sada imiş' sana av kederden bir ömüre yıkılan geniş kubbe

nedir ki kollayayım dediğin an'ın getirdiği ağrıya aittir insan

sakin ömrüne bir avuç sudan fazla olan neymiş ki yalnızlığın
tam da yıkıntısını seven bir aşk gibi asıp ihtimali kesik çığlığına
kısa bir misafirhane en fazla misafirmişim sana en fazla akşam
dengeyi karıştırıyor harmanlanıp kırılan demin içine susa susa

nasıl ki hiç şansın olmayacak ve nasıl ki kararı bilecekse kalbin

budandığı kadarıyla geçmişi canlı kılan her drama dökülen ağrı
harlanmış akşam sarartısıdır diyorum gündüzden çekilen anlam
fakat sevdirebilir kanamayı sararan gözyaşından yapılmış bir gül
bir güle inandır alevi hüznünü uğurlarken rüzgâra titrek uğultu

II.
kaldığın cümlenden içeri girip her haliyle taşı yoksul kılıyor acı
büyüyüp içindeki nefese sabırlı yaranı okşat koruduğun yarına
belki olur sonlanmayan tam olur dönerek bir bütün ömrü sert
sarsıcı bir sayımdan uzun bir hiçe anlam ve kıymet dağıtan olur

olan nedir hiç olmamış insan olan nedir hiç olmamış insan ham

burnum sızlıyor gözyaşından önce bildim ki burnum sızlıyor ve
gözümden sonra yaş başka bir şey olur bugün başka bir şey ol
maz hadi yaklaştır yüzünü belli ki bir kanamadan düşüreceksin
yaranın kıvrımlarına dolaşmış bir yüzü eksik düşmüşlerin haline

de ki misafirmişim aşka de ki ömrüme mal sahibi dönmedim
daha

gül ezme ki bir yanıma olursa sabah olsun yarınıma bırakılan
yoksa ben geçemem yazı kalın sıcağın yaktığı kumu geçemem
bir yanımda serin sular dikenleriyle çürüten bir güle inancım
varsın batıl olsun bir yanıma gül ezme ki yarınım sabah olsun

III.
denir ki mum aleviyle yakılan her sigarada bir denizci ölürmüş
yankısız yarana katılarak sokakların yarasına dağılıyormuşsun
sararak sokakların derman aramaz yarasında el karışıklığı bir içi
içten içe geçtiğin yarana hiçten oluşuyor yeterli kamu ve miras

solumu incitiyor işte ağrının gösterdiği sağımın kalkan oluşu

tam da ney'e benzer bir şeyde nefes veriyorum kimbilir ney'de
inleye inleye yıpratılan yalnızlık bitirir mi gölgesini üstümüzden
kalan kararı bilecektir kalbin kısa bir misafirhane bir ömrü aşar
gider yeterince karıştırdığın kafan yazdıklarımızdır elde kalan

yalan yere akıyor muaşeret kendinden say kavrulan ağır ufku

derken göğsümün sağını bildiren ağrı kendini ben diye genişleten
anlamadığın hayat yine anlamadan bitirdiğin günü sürer gecene
geçilmeyen düş yoktur sanki takip edilebilecek mutlakiyet yok gibi
neyin kalbine hükmedebilir artık hakikat seni solan ömür kimindir

IV.
kendi güneşine batar akşam her haliyle yalnızlığımın eki olurum
bir bütündür insan zaman değil ömür değil bir bütündür insan
bir sigaralık ateşten bakamazsın içten yırtılan ney'de ölür deniz
genişlemesini bulan inleme oynamadığın bir oyunda seni bulur

var edenine kavuşmamalı ağlamak yoksa nasıl temiz kalır coşku

daha fazla şimdi olmayacak gibi yaşanacak keder hep daha fazla
bir nevi bugünün bugün edilmesi olur yırtılmanın sınırı tükendikçe
alevin kıvrımlarında duramazdım duru bir yüz gibi durulur mu
şimdi yanıklarıma sızan hayat dosdoğrudur ve bildiğinden şaşmaz

gülden nasıl yanılır ama hayatı gülle değiştiren hayat yanılır

sızmamı bekleyen yağmur yağıyor işte diri bir yanılgıya yağan
gözlerimin uykusu bir kısmını emdi acının bu gece kalanı mum
yüzümdeki gürültüyü sürgülüyorum gecenin içindeki sessizliğime
perdelerin arasında dolaşan serinlik toparlar yorgun üşümeyi

Funda Tuğrul

can mektupları

1.
dokunduğum her eşyayı kusacağım
çevirgendir bütün çiğnediğimiz adlar
mavinin inceliğini

2.
burda yayalar var
bileklerinde gül yok, okunamaz
ve şurda diyeceğim herhangi bir yerde
esinti dokunuşu, güneş değmesi kadar bir an
kesici bir çığlık
kendini biriktiriyor

3.
nar görünmüyor, sen
kendini örtülerle örttün

4.
tüm gökkuşaklarının altından
sevdiklerimizin cesetlerini geçiriyoruz
incecik bir ipekböceği sızısıyla
incecik bir
yol

5.
bana can verdin, bana cam verdin
avuçlarımda camdan gül
gönül
rengini istiyor
avuçlarımdan

bana hal verdin, bana har verdin
şimdi bütün yollar dudaklarım
çocuk atlarından kurutulmuş söğüt dalıyla
yüreğimin suyunda
mucizeni sınayacak

6.
ellerimle yüzümü eskitiyorum
evlerimle yüzünü
kadife suyu sesinin yumuşaklığında
su, kalın kaşlarının
nasırını eritiyorsun
ben, beni
erteleyişinle
hayalimde gül ve kitap bırakılmış
kara çarşafın kırışıklarını erpiyorum

7.
sen benden yediveren parklar yapıyorsun
geceden ve bensiz
ben, mezarlıkların huzurunu hatırlıyorum
mesele konuşmuyoruz
üzgün masallar var içimizde
eninde sonunda meseleye bağlanmış dilekleri
dilekleri, dili susmuş
hışırdar sesli, öyle tuhaf
her yükselişinde içimizden
nefesimizin yollarını acıtıyor

ben kurşunkalemlerimi açıyorum
sen defter süslerini boyuyorsun yeniden
kelebekleri, cömertçe kafka'nın şehrinde
rüya bir adamın ellerinin düştüğü eteklerinde
elleri ağır diye
ellerini kelebekler taşısın diye
uçurdum
aramızda kelebekler uçuşmuyor

8.
ellerin açılıyor yüzüme
sonsuz bekleyişe serilmiş yüzüme
yüzümden heykeller yapıyorum
rahatlamış ruhların yayıldığı alan sessizliğinde
o an öldüm, yüzüme bak
nur aradığın ay parçasının gözlerinde
silinmemiş bir damlanın buz sıcağı
kristalleşiyor
son görüntü o
gözbebeklerime bir kuyu
uzak nur

9.
yığıldım rüya ormanlarına
öyle bir sevişme
çiğ giydirilmiş, yürek çağıran dinginliğinde
aykırı bir gelincik
sınırdışı edilir, az zaman sonra, viyana ormanlarından
harmanların ellerini kestiği göçmenlerce

10.
benim çuha kuşum
ak bir cinnet
tüm rüya tarlalarının üzerinde
sarı sabır çağırır

göçmen ağrısı
tanımlamaya kalsa
kahvelerin kederinden içilen kırılgan ve
gözpınarlarından çayda
bir dilim limondur
o kadar ak deniz
o kadar deniz
beni öldürmen gerekecek
peter'in şırıngasını
avcuma koyduktan sonra

11.
tüm ümit bağladıklarımız
geceleri kumsala uzanmadan
kıstırıldıkları kapı aralıklarında
tütün içiyor, baş ve işaret parmakları arasında
ve dönüp odalarına
ölümcül anlaşmalara imza atmak üzere
ellerin hafızası
yani son dileği sorulmuşsa mahkûma
biz ceset taşıyoruz
yüreklerimizi dikenli tellerle korumanın pespayeliğinde
her dua etmek istediğimde
"afiyet olsun!" sözü dolanıyor dilime
afiyet
olsun

12.
bir gamzen konuşuyor benimle
bir de çıkarıp atamadığın gömleğin
hep örtüler düşünüyorum, örtüler düşürüyorum
ellerimi ısıtmadığı için kâğıt
ve deniz kabukları
bana su ver, bir dudak ıslatımlık
ertesi günü hatırlamadan

meis'e yüzüp
yıldıztozunda ısınayım
o kara
kuyu değil
ve yine basılır gazeteler
yerlerini almak için
kasapların tezgâhlarında

13.
bu gece melekler taşıyacak beni
ışık bahçelerine
yanıma en incesinden utangaç pelürler alıp
gül kokulu bileklerimi sarmaya
ve yüreğim kuzey yıldızı görünecek
senin için

bir uçurtma taşıyorum yüreğimde
tatsız dokunmaların
mum eriyiği bırakan bitimsiz gecelerinde
vazgeçtim
hatırladığım bütün isimlerden

yerimden yer açacağım
yerimden yer, yüzüne
ellerini bağışlaman için

Aralık 2000

Bayram Balcı

BANA ÖLÜM BİLE FAZLA

benim şair babam hiç şiir yazmadı
mükerrer bir haber gibi soluyor ömür
parlıyor kav yakıyor çıra kendini
hakediyoruz yalanı belki günahı bile

trafik ışıklarına takılıyor aşklar
kıymetsiz günlerdir yaşadıklarımız
soğuruyor yeryüzünü insan
sabahın kenarında kuruyor kan

işareti verecek olan kim baba
nerede son sözü söyleyecek asi
kavmimizin bilindiği nereden belli
kim gösterecek olması gerekeni

benim babam emekli bir işçi
bildiği tek şiirle vuracak
yaşamak bildiğimiz nasıra hançerini
canı kemiren acı dinecek
anlatmıyor çünkü bizi
hiçbir din ve kitap ve gelecek

baba bana artık ölüm bile fazla

2000, İstanbul

PEŞİMDE RÜZGÂR ÖNÜMDE UÇURUM

ışığı kapat yansın mumu dünyanın
peşimde rüzgâr önümde uçurum
gözümden düşen elması arıyorum
geceyi gündüzün yüzüne savurup
bir daha asla diyorum asla
yalnız bırakmayacağım kendimi sokakta

erisin dibine mum giyelim hayatı
peşimde rüzgâr gözümden düşen uçurumu arıyorum
yağmurda ıslanan caddelerin uğultusudur beni boğan
çıkarıp attım tenime sinmiş ayrılıkların kokusunu
veda armağanı olsun ömrümün hoyrat yüzlü bahara
bahçenden çaldığım ıslığı hayata iade ediyorum

mumun külünü görebilseydim severdim beni
peşimde rüzgâr bir bardak suyun kıyısındayım
beni dövecek dalgalarım yok ufka karışmış bulutum
dikenli teller terliyor buz tutan avucumda suskunum
bir daha asla diyorum asla
çocukluğumu sokaktan eve çağırmayacağım

hiçbir zaman yaşadığına pişman olmadı İsa
peşimde rüzgâr önümde susamış yapraklar var
üç kez baştan sona yürüdüm caddeyi
bildiğim bütün şiirleri okudum
aşk bir yaradır bende asla iyileşmeyen
sahi ölünce uzuyor mu boyu insanın

ey tanrı allahsan eğer geri getir geçen zamanı
peşimde azrail önümde yaşanacak yıllar
gözümden kayan yıldızı arıyorum
vesaire ömürler satıyordu eskici bir kadın
tutup kendime iki çaputluk gün satın aldım

Kasım 2000, Mart 2001

Ahmet Orhan

son söz

saçlarındır, gölgesinde balık yeriz
ama o bir melânur
tüketim nesnesi değildir.
kışları bize kışın geldiğini söyler
baharda bahar geliyor diye.
savaşlarımızı onun için kazanmışızdır
delikanlılarımız ona adar kendilerini
genç kızlarımızın ilk kocasıdır.
bakımsız kalamaz pulları
saçlarımızla tımarlarız.
melânurdur.
sırlarımızı bilir.

bütün bir öyküleri geçmişimiz:
anlatıcılarımız söz katmaz söze.

gözlerindir, oraya bakınca
sonlanır av ve tutsaklık
ama o bir melânur
seçilmiştir ve dünyalı değildir.
ayın karanlık geçmişinden gelir
suyun en saf biçimini koyultur
bizim için.

o olmasa,
üzülür çocuklar
babasız büyürler.
o yoksa,
cenin yoktur obada
erkeklerimiz mutsuz olur
kadınlarımız unutur analığı.
melânurdur,
babalarımızın ilk karısı.
bizim ilk emdiğimiz
ilk emzirdiğimiz kendimizi.
ilk sipahimiz ve satrabımız.
düşman geliyor diyerek
düşe kalka yollarında
ona büyürüz.
büyüğümüzdür,
sözümüzü bilir.
melânur.

melânur!

tanrısal erkin bedende beliren imgesinden korkanların yazgısı

bir tek beni haksız kıldın,
içtiğim suyun, sûretimi gizlediğim aynanın önünde. gözlerimi ayıramadığım sevinç, dokunamadığım umut karşısında, bir harfte bıraktın. herkese aynı dili verdin babil'de. bir beni yaban tuttun.
boğuk ve yabancı bir hırıltı kaldı sesim. katına miraç eden kalabalıkta ben, koşumsuz bir binekten bile yoksun kaldım.
güvercin öldü, boynu son kez uzandı mavi atlasa. beni öldürmedin.
yaşama sevinci soktun, yaşamla arama. arafta bırakmak için önce sesimi, sonra adımı aldın; adını adımdan çekerek.
adımlayarak ara yeri, kapanmayacak daireyi dolaşmaya yargıladın, suda gezinesi bir gize mahkûm. yaklaştıkça artan anafora doğru, cismimden ağırlığı aldın.

kendini haksız kıldın.
öldürmeyerek. yarattığın suyu, seyrettiğin sûreti yabancı gördün.
sevinç ve umuttan sürdün kendini. harflerin uyumunu yitirdin.
konuştuğun dili parçaladın, sesini kendinden esirgedin. düzlükteki dirimi, doruktaki cesede değiştin.
gözlerindeki fer söndü çocuğun. son bir çakımla bakan yeryüzüne.
bakışın değdiği yeri bir yalımda terk etti bellek. puslu bir havadan yurt edindin. çakıldığın buhurda adını bakışsız bıraktın.
koyulaştırarak koruduğun korkularla.
hiç kıpırdamayarak artık, yargıçlığa yazgılandın, bilinmeyeni görmeye değil, gizlemeye atandın.

yenilen bir aşireti sarsacak hırıltı çığlık kaldı bende.
sen yeşerecek bir kavmin, kör mührü oldun.

Uğur Aktaş

bir kuyu kuruyor ne vakit çöl dese biri

I

kentin yağmalandığı yerden
nehrin kana karıştığı vadiden geldim
suç benim! öldürdüm kadınları
gördüm buğdayı büyürken
ormandan yol dilenip sevdim, büyüttüm yangını
geldim ey halk
ellerimde cinayetin ipuçları

kanın pıhtılaştığı nehir yüzünü sakınır vadisinden
çekilir dölüm dünya denen rahmin dehlizine
bozkırla hikâye edilen aşkın efsanesi silinir
lanetlenir kederle tanınan yüzüm
görüldüğü her yerde

yakmazdım hiçbirini
ne avluyu ne kilimi ne keteni
konmasaydınız
akmasaydı kan hep aynı oluktan
mekâna kinim bilenmezdi
yürüseydiniz... büyürdü aşk
dünya aklımın sesiyle şenlenirdi

inanmayın burada olduğuma
mülklerle payelenmiş bu coğrafya benim değil
sefil bir dünyanın yağmacısıyım yalnızca
dinliyorum meczup aklımla
evren denen yığıntının hikâyesini

silindi kalbimde gezen katarın izleri
hayalin kaçıştığı deniz çekildi

ayaklanıyor atlar...
kuyu kuruyup taş ufalanıyor
ne vakit çöl dese biri

bir kuyu kuruyor ne vakit çöl dese biri
II

bir talan ordusuyduk âdemoğullarının kâbuslarına giren.
geçilmez suların ortasında at değiştirirken bir perinin
ürperdiğini gördük. çıkarıp cevherleri lahitlerinden
hayvanlarımızın alnını zümrütle ördük. batı yollarında
arşınlarken bilgeliği aklın sefaletine düştük. okuduk bir kayın
kabuğuna resmedilmiş haritada şark yollarını, güneşin
doğduğu yere koştuk. bir zemheriydi sakındık kendimizi
kardan, sonra, sonra ah yürümeyi unuttuk!

yalan! yoksunuz siz ya da
kehanetinize bakmak için kalkmıyorsunuz tahtlarınızdan!
hakanlar çekildi içodalarına
zevâl gördü sağrısında ülkeler eskitmiş atlar
kırbadaki su, çürüdü! –dön!

derimi çuha niyetine örttüm bozkıra
durdukça şenleniyor surlar
bir altın çağı kapattı aklım
durdukça...
efkâr ediniyor beni kendine yollar

oysa dolandığım hiçbir kırda çağrı yok
ehlileşince kan ses görülmüyor
çarpıp duruyorum çarşılara
boğulup kalıyor sesim...
avlularda

dön! kanımda dolanan ırk zorluyor damarımı
durduğum her yere benziyor yüzüm
dağları ayaklandıran göç dön
tükeniyor ülke övmekten sözüm!

ayaklanıyor atlar...
kuyu kuruyup taş ufalanıyor
ne vakit çöl dese biri